

LE VEDĀNTA

ÉTUDE SUR LES BRAHMA-SŪTRAS

ET

LEURS CINQ COMMENTAIRES

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

V. S. GHATE

M. A. (Bombay), B. A. (Cantab),
Professeur de Sanskrit à Elphinstone College, Bombay

TOURS

IMPRIMERIE E. ARRAULT ET C^{ie}

6, RUE DE LA PRÉFECTURE, 6

—
1918

LE VEDĀNTA

LE VEDĀNTA

ÉTUDE SUR LES BRAHMA-SŪTRAS

ET

LEURS CINQ COMMENTAIRES

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

V. S. GHATE

M. A. (Bombay), B. A. (Cantab),

Professeur de Sanskrit à Elphinstone College, Bombay



TOURS

IMPRIMERIE E. ARRAULT ET C^{ie}

6, RUE DE LA PRÉFECTURE, 6

—
1918



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547101_0003

PRÉFACE

La question de savoir quelle est la doctrine contenue dans les Brahma-sūtras de Bādarāyaṇa ou, en d'autres termes, quel est, parmi leurs cinq commentaires bien connus, celui qui en donne l'interprétation la plus fidèle, occupait mon esprit depuis longtemps. Aussi ai-je été très heureux que la Faculté des Lettres de l'Université de Paris m'ait autorisé à lui présenter, sous forme de thèse, le résultat de mes études et de mes réflexions sur ce sujet. Si les conclusions auxquelles je suis arrivé sont ou non satisfaisantes, je laisse au lecteur le soin d'en décider. J'espère seulement que la méthode suivie dans le traitement de la question paraîtra raisonnable et conforme aux règles de la critique occidentale. Si cet essai réussit à éveiller quelque intérêt en faveur de la philosophie sanscrite, et plus particulièrement à écarter l'idée, aujourd'hui courante en Europe, que le Vedānta tient tout entier dans le système de Çankara, je considérerai que mon labeur n'aura pas été inutile.

Je dois remercier cordialement M. le Docteur F. W. Thomas pour l'obligeance qu'il m'a témoignée en mettant à ma disposition les livres et les manuscrits de la bibliothèque de l'India Office, et en ne me refusant pas à l'occasion ses précieux conseils. Le concours infatigable de M. P. Masson-Oursel m'a également apporté une aide des plus utiles, grâce notamment à sa

connaissance sans rivale de la terminologie philosophique aussi bien orientale qu'occidentale.

La bibliothèque de M. E. Senart m'a été d'un grand secours, et je tiens à lui exprimer ici toute ma gratitude.

Mais, avant tout, ma reconnaissance est due à M. Sylvain Lévi et à M. A. Foucher. C'est grâce à leur direction et à leurs encouragements que cet essai a pu voir le jour. Les mots me manquent pour exprimer mes sentiments quand je pense à tout ce que ces savants m'ont donné de leur précieux temps, et à l'amicale sympathie qu'ils m'ont témoignée pendant mon séjour à Paris. Je n'ai pas besoin de dire quelle source d'informations et d'inspirations ont été pour moi ces conversations familières où ils dépensaient sans compter les trésors de leur érudition et les finesses de leur esprit critique : j'emporte un souvenir impérissable des heures qu'il m'a été donné de passer en leur compagnie.

INTRODUCTION

I. — GÉNÉRALITÉS

Un Marāthā qui était à la fois un poète et un saint a dit, dans un vers bien connu : « jagīm sarvasūkhī asā koṇa āhe ? Qui donc, dans ce monde, peut se dire parfaitement heureux ? » La réponse est naturellement négative. Non seulement personne n'est parfaitement heureux, mais personne n'est simplement heureux ; car, nous le voyons, aucun bonheur n'est sans mélange ; et, même au milieu du plus grand bonheur, la pensée ou plutôt la crainte de le perdre diminue de moitié la joie que l'on goûte. Aussi les penseurs ont-ils toujours cherché quelque chose qui pourrait procurer le bonheur éternel, quelque chose que rien ne pourrait vous enlever et que l'on ne pourrait jamais perdre. Un peu de réflexion montre que rien en ce monde ne peut satisfaire ce besoin si ce « quelque chose » ne forme pas une partie essentielle de vous-même, c'est-à-dire s'il n'est vous-même. Car ce qui est extérieur à vous-même ne peut pas rester éternellement avec vous. Il n'y a que le moi dont nous soyons sûrs de n'être jamais privés. C'est pourquoi la recherche du bonheur éternel aboutit à son tour à la recherche du moi, c'est-à-dire à la philosophie. « Qui suis-je ? » est la question principale par laquelle toute philosophie débute. « D'où viens-je ? » « Où vais-je ? » sont des questions qui forcément suivent la première. C'est à ces questions que chaque école de philosophie essaye de répondre ; c'est d'elles que se sont occupés les « voyants » de l'Inde ancienne, ses prophètes et ses maîtres, ses saints et ses poètes ; et, peut-on dire, ce qui constitue la base de toute la philosophie sanscrite, ce n'est pas la recherche de la vérité en elle-même, mais la recherche de la vérité en tant que stimulée par la

recherche de la béatitude éternelle, que cette béatitude s'appelle mokṣa (délivrance), ānanda (béatitude), nirvāṇa (extinction complète), ou de n'importe quel autre nom. Cette hypothèse est la plus naturelle, étant la plus humaine, d'accord avec le dicton : « prayojanam anuddiṣya na mando'pi pravartate : un sot même n'agit pas sans avoir un objet en vue. »

On ne peut pas traiter de façon satisfaisante les questions principales énumérées ci-dessus sans s'occuper en même temps de plusieurs questions secondaires, par exemple celles qui concernent les sources de connaissance (pramāṇa), la nature du ciel et de l'enfer, la nature de Dieu, les règles à observer pour atteindre la connaissance vraie, les différentes voies conduisant à la béatitude, etc. Ainsi il y a plusieurs aspects ou disciplines de philosophie, dont on peut rappeler ici les principaux : 1° métaphysique ; 2° philosophie naturelle ; 3° psychologie, auxquels on peut ajouter 4° eschatologie.

1° Il y a deux façons de considérer l'univers dans toutes ses manifestations : l'une est d'étudier les formes sous lesquelles il se manifeste à nos sens — ce qui est du domaine des sciences dites positives ; — l'autre est d'examiner l'essence même des phénomènes indépendamment de leur effet sur nos sens — ce qui ressortit à la métaphysique. La métaphysique a pour but de connaître ce qu'il y a au delà de l'univers, de cet univers qui est en nous et autour de nous. Elle essaye de saisir les ressorts cachés qui font agir le monde, elle aspire à pénétrer dans les mystères du grand « inconnu ». La métaphysique s'occupe ainsi de la cause première ou dernière, et c'est la science de l'« être en soi ». Les questions relatives au Brahma (esprit suprême), à sa nature, à son rapport avec l'univers, relèvent de la métaphysique ou doctrine du principe philosophique.

La métaphysique se fait théologie quand le principe philosophique devient moins abstrait et qu'il est doué d'attributs personnels, de façon à satisfaire mieux les besoins et les capacités limitées de l'esprit humain, en d'autres termes quand il est représenté comme Dieu. Ainsi la théologie est la doctrine de Dieu, ou métaphysique concrétisée ; tandis que la métaphysique est la théologie *in abstracto*.

2° D'autre part, quand nous traitons des phénomènes eux-mêmes, de leur pluralité, de l'ordre de création et de destruction, des différentes formes de l'existence qui nous entoure, bref quand

nous nous occupons du cosmos opposé au principe unique qui l'étaye, nous entrons dans le domaine de la philosophie naturelle, plus connue de nos jours sous le nom de cosmologie. Ainsi les questions concernant la création des éléments comme l'éther, l'air, la lumière, etc., l'ordre de leur création et de leur destruction, la classification des êtres vivants, appartiennent à la discipline de cosmologie.

3° A côté du monde extérieur existe le monde intérieur qui est en nous-mêmes, le monde des pensées et des émotions, des désirs et des connaissances, des souffles vitaux subtils, tous ayant en tête l'âme ou le moi. Un examen de ce monde intime fait le sujet de la troisième discipline, la psychologie. Ainsi la théorie du corps subtil et du corps grossier, les organes des sens internes et externes comme moyens de connaissance, les souffles vitaux, tout ceci appartient à la psychologie. Apparentée à celle-ci ou en formant une subdivision est la logique, qui traite des instruments concrets de la pensée et des lois du raisonnement valide — ce qui a été la préoccupation spéciale de l'école de philosophie Nyāya.

4° A ces disciplines, nous pouvons en ajouter une quatrième, beaucoup moins importante, appelée eschatologie, traitant de la destinée après la mort, du ciel et de l'enfer, du parcours suivi par l'âme individuelle après son envollement du corps, de la théorie des mânes, etc.

Voilà les quatre parties essentielles que doit comporter tout système philosophique. Ici, cependant, nous nous occuperons particulièrement du premier point ou métaphysique, les autres n'intervenant qu'occasionnellement.

LES TROIS PÉRIODES DE LA PHILOSOPHIE SANSCRITE

La philosophie sanscrite ancienne peut, en somme, se diviser en trois périodes : 1° la Védique ou cosmologique ; 2° l'Upanishadique ou métaphysique (ontologique) et 3° la post-Védique ou systématique — qui correspondent aux trois phases de l'évolution intellectuelle graduelle de la pensée hindoue.

1° *La période védique.* — La période védique signifie la période des Samhitas et des Brāhmaṇas, particulièrement de la Samhitā

du R̥gveda. La philosophie du Veda est une appellation plutôt large, puisque la philosophie proprement dite ne se trouve pas dans le Veda. La première philosophie d'un peuple est sa religion. La religion du R̥gveda est tout à fait transparente, bien que développée, consistant principalement en la personnification des forces et des phénomènes naturels. Les traits les plus frappants de la religion védique sont :

a) Elle est de nature pratique et utilitaire, car les hymnes, bien que poétiques et pleins d'inspiration, sont en majeure partie relatifs au sacrifice. « Donner et prendre » est la loi simple qui régit les relations entre les hommes et les dieux ; et « la réciprocité pure et simple devient un motif reconnu¹ ».

b) Par conséquent, c'est essentiellement une religion de prêtres, une religion hiérarchique.

c) C'est une religion des classes supérieures fortunées, supposant une vaste maisonnée bien établie, un maître de maison riche et généreux, un matériel compliqué et coûteux et un grand nombre de prêtres.

d) C'est une religion essentiellement optimiste. Ce n'est pas l'immortalité ou le ciel que demande l'adorateur ou le maître de maison, mais une longue vie pour une centaine d'années, la prospérité, une descendance héroïque, en somme toutes les bénédictions de cette vie. Le trait dominant est un esprit de joie et de saine confiance dans la vie que nous menons ; les idées pessimistes comme celles-ci : « la vie est incertaine, irréaliste ; la mort est normale, tandis que la vie n'est qu'un accident, etc. », font défaut.

e) Cette religion est caractérisée par ce qu'on peut appeler la tendance à un anthropomorphisme inachevé. Les poètes védiques personnifient en dieux les forces de la nature, mais sans permettre que ce culte de la nature tourne en une admiration, crainte ou adulation des dieux personnels et sans jamais oublier la forme originelle de ces dieux.

f) Cette religion montre une tendance à élever le dieu particulier, auquel sont adressées les prières pour le présent, à une position supérieure et prépondérante, les autres dieux lui étant subordonnés pour le moment ; c'est ce qu'on appelle le Kathénothéisme.

Malgré le caractère religieux de la pensée védique en général, on y trouve fréquemment des traces d'idées plus abstraites et

1. Bloomfield, *Religion of the Veda*, p. 184.

philosophiques qui peuvent être considérées comme les germes des pensées des Upanisads plus récentes. Dans la religion védique, l'élément mythologique dominait ; les forces naturelles personnifiées étaient considérées comme le pouvoir qui crée, maintient et contrôle ce que l'homme trouve en lui-même en fait d'éléments d'une loi morale opposée aux tendances égoïstes qui lui sont naturelles. Cet élément moral, bien qu'existant, ne s'affirmait pas assez, et le chemin était graduellement préparé pour le doute et le mépris des dieux (v., p. ex., Rgveda II. 125, IX. 112, VII. 103, X. 119, etc.). En outre, la seule technique du rite devait avoir, dans le cours des temps, cessé de satisfaire l'esprit du patron et du prêtre, de sorte qu'une nourriture plus philosophique était nécessaire, et les questions et réponses concernant l'origine du monde et des sujets analogues devaient avoir été discutées, donnant naissance à ce que l'on appelle les Brahmodyas. De même, les vieux dieux mythologiques sous leur aspect de bons vivants devaient commencer à les déconcerter, et ils perdirent peu à peu la foi. Alors les dieux naturels furent remplacés par des représentations abstraites et symboliques de l'idée divine. De même que les R̥sis pensaient que les divers phénomènes naturels cachaient des forces divines qui étaient personnifiées en autant de dieux, de même ils firent un pas de plus et en vinrent à penser que tous ces phénomènes n'étaient que les aspects d'une seule force divine omniprésente qui se manifestait dans chacun d'eux. Ainsi la pensée graduellement progressait du polythéisme au monothéisme, et de la religion de « l'échange de bons procédés » à la spéculation abstruse concernant le commencement et l'origine de toutes choses. Ainsi dans le Rgveda I. 164. 46, nous lisons : « Ils l'appellent Indra, Mitra, Varuṇa et Agni, ou l'oiseau céleste, Garutmat (le soleil). Les sages nomment l'être unique de plusieurs façons : ils l'appellent Agni, Yama, Mātariçvan. » Cet hymne entier (I. 164), se composant de 52 stances, n'est pas autre chose qu'un ensemble d'énigmes sans réponse. « Les objets de ces énigmes sont cosmiques, c'est-à-dire relatifs aux phénomènes naturels de l'univers ; mythologiques, c'est-à-dire faisant allusion aux légendes populaires entourant les dieux ; psychologiques, c'est-à-dire concernant les organes humains et les sensations ; enfin, ils sont une philosophie ou théosophie d'une nature primitive et tentative. Le ciel et la terre, le soleil et la lune, l'air, les nuages et la pluie, le cours du soleil, l'année, les saisons, les

mois, les jours et les nuits, la voix humaine, la connaissance de soi-même, la vie et la mort, l'origine de la première créature, et le créateur de l'univers, tels sont les thèmes désordonnés et hardis¹. »

Ainsi déjà dans certains hymnes du Rgveda, émerge la pensée qui est au début de toute philosophie — la conception de l'unité du monde — qui s'élève plus tard au monisme, percevant à travers le voile de la pluralité l'unité qui se cache par-dessous. Notons en particulier à ce sujet l'hymne X. 121, où le Hiranyagarbha est décrit comme existant au commencement de la création, le seigneur unique des êtres, sur lequel s'appuient le ciel et la terre ; X. 90, où le monde entier est conçu comme un être, le Virāt-puruṣa, qui le pénètre de toutes parts et reste encore en dehors et au-dessus ; X. 82, parlant des eaux comme étant la substance primordiale ou la cause première ; X. 81, adressé au Viṣvakarman renfermant en sa personne les caractères d'un sacrificateur divin et primitif et d'un créateur, dans lequel la signification cosmologique du sacrifice divin trouve son expression propre, et où sont posées hardiment des questions comme celle-ci : « Quel était l'endroit où il se trouvait ? Sur quoi s'appuyait-il ? Comment était-ce ? etc. » ; X. 125, qui représente la Vāk comme la compagne et le soutien des dieux et comme le fondement de toute activité religieuse et des bonheurs qui en découlent ; X. 129, de caractère typique, dont la noble simplicité et l'élévation de la vision philosophique n'ont pu être surpassées dans son essai d'expliquer l'existence du monde et de son contenu, par delà la simple expérience individuelle ou l'analyse de la connaissance empirique, en posant l'existence d'un principe fondamental dépourvu de personnalité.

Un coup d'œil rapide jeté sur ces hymnes montrera que la pensée tend en général à être cosmologique plutôt que proprement métaphysique ; c'est pourquoi nous pouvons dénommer cette période « cosmologique ». Notons, à propos de cette philosophie ancienne des Vedas, l'absence de pessimisme et de métempsychose, lesquels sont les traits distinctifs de la philosophie hindoue qui a suivi.

2^o *La période upanishadique.* — La deuxième période de la philosophie sanscrite ancienne, celle des Upaniṣads, se distingue entièrement de la première, quoiqu'elle en soit le résultat naturel. Si durant la première période la pensée était principalement d'un caractère religieux et cosmologique, avec ça et là une trace de

1. Bloomfield, *Religion of the Veda*, p. 218.

philosophie proprement dite, la deuxième période était particulièrement philosophique sans l'être dans le sens étroit du mot, c'est-à-dire sans avoir un système de philosophie bien net et bien arrêté. Le culte élaboré et mécanique qui s'était formé autour des dieux védiques et les spéculations des Brahmanas concernant les règles et modes d'adoration et leur efficacité à donner aux hommes le bonheur en ce monde et dans l'autre, tout cela ne suffisait plus à satisfaire l'esprit religieux de l'époque. L'exagération du culte du sacrifice entraîna sa perte même; et on était naturellement porté à penser à des sujets d'un caractère plus spirituel, comme les problèmes relatifs à Dieu, à l'homme et au monde, — ce qui aboutit à des solutions variées. La connaissance, et non pas le rite seulement, est le moyen d'atteindre à la béatitude, telle est la pensée dominante de la littérature de cette période. Les Upanisads, incomparables pour la liberté, l'universalité et la grandeur de la pensée, sont simplement merveilleuses, et nulle part ailleurs on ne peut trouver une telle simplicité et naïveté de style s'alliant à pareille profondeur et sincérité de l'idée, ce qui les rend presque impossibles à traduire.

Quant à la question de savoir ce qu'enseignent les Upanisads, il y a sur ce point deux opinions, encore que l'une d'entre elles tende à devenir graduellement prédominante. Plusieurs savants éminents, d'accord avec les personnes orthodoxes (nous en connaissons beaucoup de pareilles dans le pays de Maharastra), soutiennent que le Vedanta de Çankara représente la vraie doctrine enseignée par les Upanisads, et que les autres systèmes soi-disant orthodoxes, aussi bien que les autres écoles du Vedanta, qui prétendent tous être fondés sur les Upanisads, ne sont qu'autant de développements produits par une sorte de dégénérescence de la doctrine originale des Upanisads. Ainsi, suivant les partisans de cette opinion, l'idée principale des Upanisads, du moins des plus anciennes (c'est-à-dire Brhadāranyaka, Chândogya, Muṇḍaka et Kāṭha), peut être représentée par l'équation suivante: « Brahma = Atman = Jagad; c'est-à-dire, l'esprit suprême = l'âme = le monde », prise au sens le plus strict et le plus littéral (voyez spécialement Brhad. Upa. 1-4). Il s'ensuit que l'âtman est la seule réalité¹, l'unité métaphysique, qui se manifeste dans toute

1. Brhad. II. 4. 5: « ātmano vā are darçanena çravaṇena matyā vijñānenedam sarvam viditam bhavati : tout ceci, en vérité, devient connu quand l'âtman est vu, entendu, contemplé et connu. »

la pluralité empirique, impliquant ainsi que cette dernière n'est qu'illusion (*māyā*) ; que l'atman est le sujet connaissant au dedans de nous ¹ et que l'ātman étant le sujet connaissant, n'est lui-même pas connaissable ². Ainsi, quoique l'expression « *māyā* » dans le sens strict d' « ignorance » ou « d'illusion » puisse être d'une date plus récente, la doctrine de l'univers illusoire était renfermée dans les Upaniṣads ; et, plus les textes en sont anciens, plus ils soutiennent d'une façon formelle et expresse le caractère illusoire du monde de l'expérience. Les partisans de cette opinion ajoutent que cet idéalisme franc et absolu (comme il est enseigné par exemple dans le chapitre de Yājñavalkya de la Bṛhad.-Upa.) dégénère plus tard en panthéisme, puis en théisme et enfin en matérialisme. Car la négation de l'existence du monde tel qu'il nous apparaît, impliquée par l'idéalisme des Upaniṣads anciennes, ne pouvait être maintenue en face de la réalité du monde qui s'impose à notre esprit. Ainsi la tentative de concilier l'idéalisme franc et la réalité du monde aboutit au panthéisme, suivant lequel le monde est réel, et néanmoins l'atman est la seule réalité, car le monde est l'ātman (cf. Chând. III. 14). Donc cette équation, « le monde = l'ātman », conduit à la théorie de la causalité, au cosmogonisme selon lequel le Brahma lui-même entra dans la création comme l'âme individuelle. On doit distinguer ce panthéisme du théisme qui est le trait caractéristique de certaines Upaniṣads plus récentes, comme par exemple la Çvetāçvatara°. Cette identité absolue du Brahma et de l'atman, quoique parfaitement vraie au point de vue métaphysique, reste incompréhensible au point de vue empirique pour lequel il existe une pluralité des âmes différentes les unes des autres, et différentes de l'esprit suprême, force créatrice de l'univers. Ceci est le théisme, qui reconnaît trois catégories : le monde réel (acid), l'âme (cid) et l'esprit suprême (Brahma) dont le cid et l'acid forment le corps. Mais, dans la suite des temps, on cessa d'éprouver le besoin du Brahma séparé de l'ātman, et le pouvoir créateur du Brahma fut attribué à la prakṛti

1. Bṛhad. III.8.11 : « nānyadato'sti draṣṭṛ nānyadato'sti śroṭṛ nānyadato'sti mantṛ nānyadato'sti vijñāṭṛ » nul autre que cette âme ne peut voir, entendre, penser, connaître. »

2. Bṛhad. III. 4. 2 : « na dr̥ṣṭer draṣṭāram paçyeh na çruteḥ çrotāram çṛṇuyāḥ na mater mantāram manvithaḥ na vijñāter vijñātāram vijāniyāḥ : tu ne saurais voir le voyeur de la vision, tu ne saurais entendre l'auditeur de l'audition, tu ne saurais penser le penseur de la pensée, tu ne saurais connaître le connaisseur de la connaissance. »

non intelligente, mais en même temps indépendante de tout être intelligent — ce qui aboutit plus tard au dualisme de la doctrine Sāṅkhya (cf. Maitrāyaṇīyopaniṣad).

Si nous considérons d'une façon impartiale les Upaniṣads, prises dans leur ensemble, nous ne pourrions soutenir cette opinion relativement à leur doctrine, pas plus que nous ne pourrions démontrer de manière satisfaisante l'ordre qu'aurait suivi l'évolution de leur pensée. Les Upaniṣads ne sont autre chose qu'un essai libre et audacieux pour trouver la vérité, en dehors de toute idée de système ; et dire qu'une doctrine quelconque est celle des Upaniṣads est une assertion injustifiable, en face du fait que, dans un seul et même chapitre d'une Upaniṣad donnée, nous trouvons des passages qui se suivent, et dont l'esprit est opposé. Idéalisme franc, panthéisme, théisme, matérialisme, sont tous disséminés au hasard, et l'ordre chronologique des Upaniṣads n'a pas été suffisamment établi par des arguments indépendants pour nous permettre de prétendre qu'une opinion particulière dominant dans un certain nombre des Upaniṣads (en admettant que le fait soit possible) représente la doctrine générale des Upaniṣads. Et dire que cette doctrine est représentée par l'idéalisme, qui se trouve dans une certaine Upaniṣad relativement ancienne, et que l'Upaniṣad est relativement ancienne parce qu'elle renferme un aperçu des objets par lequel la philosophie doit commencer, ce raisonnement n'est qu'un cercle vicieux. Si l'on veut absolument déduire un système des Upaniṣads, malgré les contradictions et divergences qu'elles contiennent, c'est encore Çāṅkara qui y réussit le mieux à cause de sa distinction de la doctrine ésotérique et exotérique, qui, comme une épée à deux tranchants, peut aisément concilier toutes les oppositions telles que unité et pluralité, affirmation et négation des attributs relativement au même être, etc. ; mais ceci est une chose, tandis que, avancer que les Upaniṣads enseignent la doctrine de Çāṅkara, en est une autre.

Quant à l'ordre relatif des doctrines au point de vue du progrès de la pensée philosophique, nous pouvons tout aussi bien dire que la première étape est représentée par le matérialisme, qui est si naturel et nous est imposé par l'expérience journalière et auquel très peu d'entre nous peuvent se soustraire en pratique, bien que le niant en théorie. Ainsi nous commençons par la pluralité et la différence, après quoi nous nous élevons à la différence et non-différence, puis à l'unité qualifiée, pour attein-

dre enfin le sommet le plus élevé, c'est-à-dire l'unité absolue.

La deuxième opinion concernant l'enseignement des Upaniṣads est plus raisonnable et de plus en plus généralement acceptée. D'après elle, celles-ci renferment non pas une, mais plusieurs doctrines relatives à la nature de Dieu, de l'homme, du monde, et à leurs rapports entre eux. Elles contiennent les germes de tous les systèmes plus récents, orthodoxes ou hétérodoxes, comme le prouve le fait que tous les systèmes religioso-philosophiques des temps modernes peuvent en tirer un certain nombre de passages pour appuyer leurs doctrines. Mais, quand les partisans de ces systèmes essaient de démontrer que le leur est le seul système enseigné par les Upaniṣads, et entreprennent d'interpréter des passages, d'une teneur directement opposée, de façon à leur faire soutenir leurs doctrines, c'est un effort évidemment artificiel et dont le résultat est loin d'être satisfaisant. En effet, les Upaniṣads ne sont qu'une vaste masse flottante des spéculations des anciens sages, spéculations revêtues de mots et transmises oralement, et qui changent selon l'humeur des penseurs et leur manière de voir les choses.

Malgré ce caractère libre et sans contrainte des Upaniṣads, on doit admettre qu'elles sont en général plus favorables à l'Uttaramīmāṃsa ou Vedānta (pris dans le sens le plus large) qu'à aucun autre système, et qu'elles mettent en vedette certaines idées, comme par exemple l'immortalité de l'âme, sa métempsychose, la transmigration (comportant le chemin des ancêtres pour ceux qui pratiquent des sacrifices et des actes méritoires, le chemin des dieux pour ceux qui possèdent la connaissance, et la troisième place pour les pécheurs), la supériorité de la connaissance et de la méditation sur l'action comme moyen d'atteindre la libération, par-dessus tout un effort constant pour concilier l'unité et la pluralité, l'idéalisme et le réalisme.

Tel est le caractère général de la seconde période de la philosophie hindoue, que nous avons aussi appelée métaphysique pour la distinguer de la première. En effet, elle ne s'occupe pas seulement des questions concernant l'univers, la matière cosmique, etc. (ce qui était le trait dominant de la première période), mais aussi des spéculations relatives à l'homme, à son âme et à ses activités intimes. Bref cette seconde période a vu le début des considérations et discussions d'ordre psychologique, éthique et métaphysique.

3° *La période post-védique.* — Maintenant nous arrivons à la période post-védique ou systématique, qui a vu le développement de ce que l'on appelle les six darśanas ou systèmes orthodoxes ainsi que des systèmes hétérodoxes tels que le Bouddhisme, le Jainisme, etc. Comme on l'a dit plus haut, les germes de tous ces systèmes se trouvaient déjà dans les Upaniṣads. Et ce que ces systèmes se proposaient, c'était de choisir certaines parties des Upaniṣads et d'en déduire une doctrine bien nette et bien arrêtée, en laissant de côté ou en assimilant par des explications forcées les parties qui ne rentraient pas dans ladite doctrine. On peut admettre que cette période systématique a commencé par les collections des sūtras qu'on regarde comme les points de départ de ces nombreux systèmes, et dont les dates et les auteurs n'ont pas encore été déterminés avec précision. L'état intermédiaire entre les Vedas et les Upaniṣads, d'une part, et les Sūtras, d'autre part, est représenté par les parties philosophiques du Mahābhārata, telles que la Bhagavadgītā, le Sanatsujātaparva, le Mokṣadharma, etc., qui ont contribué à former la base commune du Bouddhisme et du Sāṅkhya, mais qui étaient néanmoins aussi éloignées que les Upaniṣads même de contenir une doctrine systématique. Les termes de sāṅkhya et de yoga qu'on rencontre fréquemment dans ces textes n'y désignent pas les systèmes qui ont plus tard reçu ces noms, mais signifient seulement réflexion et concentration. C'est aussi dans ce sens qu'on les rencontre pour la première fois dans la Çvet. Upa. VI. 13.

Quant à ce qui distingue les écoles orthodoxes des écoles hétérodoxes ou nāstikas, on s' imagine généralement que c'est l'absence de croyance en Dieu considéré comme l'auteur de ce monde; et en ce sens, on peut faire remonter les débuts de l'athéisme indien jusqu'à la période védique. Dans le Ṛgveda, le dieu Indra est tourné en dérision dans IV. 24. 10, X. 119; et dans II. 12. 5, VIII. 100. 3, nous entendons parler de gens qui, dès cette époque, niaient absolument son existence. Nous trouvons ici les premières traces de cet athéisme naïf, qui est bien loin de s'adonner à une réflexion philosophique quelconque, et qui se contente de refuser de croire ce qu'il ne peut pas percevoir. Cette forme d'athéisme a été connue plus tard sous le nom de système Carvaka ou Lokāyatika. À côté de cette forme, et s'en distinguant nettement, existe l'athéisme philosophique des Bouddhas et des Jainas pour lequel il n'y a pas de Dieu suprême et éternel, créateur et seigneur de

toutes choses : les êtres qu'on appelle les dieux ne sont que des êtres plus hautement organisés et plus heureux que les hommes. Cet athéisme peut très bien s'accorder avec un système religieux et n'a pas empêché le Bouddhisme de devenir une des religions les plus importantes du globe.

Mais, si l'absence de croyance en Dieu suffisait à distinguer l'hétérodoxie de l'orthodoxie, alors le Sāṅkhya lui-même cesserait d'être orthodoxe. Il en serait de même des Mīmāṃsakas de l'école de Kumārila-bhaṭṭa, qui nient également l'existence d'un dieu suprême. Même dans les systèmes du Vaiṣeṣika et Nyaya, l'élément théiste est loin d'être fondamental et joue plutôt le rôle d'appendice. D'autre part, le Bouddhisme et le Jainisme, tout en ne croyant pas en un dieu, élèvent les personnalités du Buddha et du Jina presque jusqu'à leur donner le caractère éminent de la divinité. Cette élévation leur était due parce qu'ils avaient enseigné la loi sacrée ; ils étaient l'objet d'une vénération suprême, bien que leurs disciples reconnussent sans aucun doute que ce monde n'a ni commencement ni fin et n'est ni produit ni dirigé par un dieu.

En réalité, c'est le refus d'accepter l'autorité des Vedas comme révélation (*pramāṇya-buddhir vedeṣu*), qui, du point de vue du Brahmanisme, plaçait les écoles, dites athées, en dehors de l'orthodoxie. C'est ainsi que le Sāṅkhya, le Vaiṣeṣika et la Mīmāṃsā peuvent être appelés orthodoxes ou non athées, parce qu'ils acceptaient l'autorité des Vedas, du moins en théorie, tout en s'y référant rarement en pratique. L'essentiel est que ces écoles ne la condamnaient pas comme le faisaient les Bouddhistes et les Jainas.

Parmi les six systèmes orthodoxes qui se sont développés pendant cette troisième période, le Sāṅkhya et le Vedānta sont les seuls qui aient une importance strictement métaphysique. C'est le Vedānta seul qui a droit au nom de doctrine Aupaniṣada, car il est le seul système qui s'occupe sérieusement d'expliquer et de concilier les passages métaphysiques des Upaniṣads qui présentent entre eux des divergences. De plus le Vedānta seul regarde les Upaniṣads comme la plus haute autorité non seulement en théorie, mais encore en pratique. L'importance métaphysique et l'ancienneté du Sāṅkhya sont prouvées par le fait que les Vedānta-sūtras prennent spécialement soin de le réfuter. Les autres systèmes, dont la base métaphysique est purement nominale, se sont spécialisés dans d'autres parties de la science et sont par suite peu importants pour la philosophie proprement dite. Par exemple, le

Yoga, qui fait naturellement suite au Sāṅkhya et qui accepte entièrement sa doctrine métaphysique sous la seule réserve qu'il regarde l'Īcvara comme une personnalité plus importante que ne le fait le Sāṅkhya, s'occupe principalement de la théorie et de la pratique de la samadhi ou concentration d'esprit et des différents exercices physiques et mentaux qui s'y rapportent. Il les considère, il va de soi, comme des moyens d'arriver à la connaissance de l'essence des choses, ou en d'autres termes à la vision de la vérité suprême. Le Vaiṣeṣika traite des catégories de substance, qualité, action, caractère générique, particularité, concomitance invariable, auxquelles on ajouta plus tard la non-existence, ou négation, et il développe tout spécialement la doctrine des atomes et celle de la distinction ou viśeṣa, d'où lui est venu son nom. La symétrie et l'esprit systématique dans les divisions ainsi que la précision de la pensée et de l'expression distinguent cette école; ces qualités ont été poussées à un haut degré de perfection et considérées comme très importantes par le Nyāya, école qui se rattache au Vaiṣeṣika et qui s'occupe uniquement de la logique ou de la théorie ou de l'art du raisonnement juste. Le nyāya ou syllogisme était son occupation spéciale, et par suite, au lieu des six ou sept catégories objectives du Vaiṣeṣika, qui étaient plutôt relatives aux produits de la pensée, le Nyāya avait seize catégories logiques concernant les modes de pensée ou les pensées elles-mêmes, et qui ont principalement rapport à la controverse et aux discussions nécessaires pour l'établissement de la vérité. Ces catégories sont : le moyen de connaissance (pramāṇa), l'objet connaissable (prameya), le doute (saṃśaya), le but à atteindre (prayojana), l'exemple (dṛṣṭānta), la vérité démontrée (siddhānta), la proposition faisant partie d'un syllogisme (avayava), le raisonnement par réduction à l'absurde (tarka), la détermination (nirṇaya), la discussion tendant à établir la vérité (vāda), la discussion cultivée pour elle-même (jālpa), l'argutie chicanière (vitaṇḍā), le sophisme (hetvābhāsa), le retournement de l'argument en feignant de le comprendre autrement (chala), la futilité (jāti) et l'incapacité de discuter (nigrahasthāna).

La Pūrvamīmāṃsā (plus souvent appelée simplement Mīmāṃsā) a pour objet spécial l'interprétation des Vedas ou la détermination du sens de la Révélation, et tout ce qu'elle se propose, c'est la détermination du devoir ou Dharma, mot qui signifie les sacrifices et les autres actes religieux prescrits par les Vedas. Aussi est-elle

pratique ; elle concerne les œuvres (karma) ou observances religieuses, nécessaires pour des fins spéciales ; elle est appelée en conséquence Karma-mīmāṃsā, par opposition à la Brahma-mīmāṃsā qui est théologique. Elle ne constitue pas un système philosophique au sens propre du mot. Elle ne touche à des sujets philosophiques qu'incidemment, en exposant les règles de l'interprétation des Écritures.

Au point de vue métaphysique, les cinq systèmes, Sāṅkhya, Yoga, Vaiṣeṣika, Nyāya et Pūrva-mīmāṃsā, peuvent se distinguer du sixième, l'Uttara-mīmāṃsā ou Vedānta, par le fait qu'ils reposent sur la dualité, tandis que le Vedānta repose sur l'unité. Il faut excepter, bien entendu, l'école spéciale du Vedānta représentée par Madhva. Les cinq premiers systèmes supposent la croyance à la réalité de la dualité ou d'une pluralité. C'est ainsi que pour le Sāṅkhya il y a deux entités indépendantes et distinctes : d'une part le pradhāna ou la prakṛti, composé des trois qualités de sattva, rajas et tamas, et qui est la première cause de l'univers matériel, et d'autre part les puruṣas ou âmes dont le nombre est infini. Pradhāna est une matière éternelle, continue, indifférenciée, sans parties ; son existence peut être établie par ses effets ; elle est productrice, mais n'est pas un produit. L'âme ou puruṣa n'est ni produite ni productrice, elle est multiple, individuelle, sensible, éternelle, inaltérable, immatérielle. En outre le Sāṅkhya enseigne 23 autres principes (tatvāṇi) : l'intelligence (buddhi ou mahat), le moi (ahamkāra), les cinq éléments subtils (tanmātra), les cinq organes des sens, les cinq organes d'action, l'organe interne (manas) et les cinq éléments grossiers. La prakṛti est active, tandis que le puruṣa est absolument inactif ; il n'est qu'un témoin. C'est l'union de la prakṛti et du puruṣa qui amène la création et engage le puruṣa dans le saṃsāra. « L'un qui est non né, pour sa joie approche l'autre qui est non né (prakṛti), qui est rouge (activité ou rajas), blanc (bonté ou sattva) et noir (obscurité ou tamas), et il produit un rejeton multiple et semblable à lui. Le même non né abandonne la prakṛti dès qu'il en a tiré sa joie. » (Çvetāçvatara, IV. 5.) Le pradhāna qui est non intelligent, sans même être guidé par un être intelligent tel que Īçvara, agit pourtant pour le bien de l'âme, de même que le lait, non intelligent, contribue à la croissance du jeune veau. Et de même que le fer se déplace s'il se trouve dans le voisinage d'un aimant immobile, de même un mouvement a lieu dans la prakṛti au voisinage de l'âme immobile. Cette union de Prakṛti et

de Puruṣa est causée par leur dépendance mutuelle, comme l'union de l'aveugle avec le paralytique. Le paralytique monte sur le dos de l'aveugle, et l'aveugle suit la route où le guide le paralytique; tous deux atteignent leur but, bien que chacun séparément en soit incapable. C'est ainsi que la création est réalisée par la prakṛti et le puruṣa. Pendant tout le temps que dure leur union, le puruṣa, bien qu'essentiellement indifférent (udāsina), entre dans l'ombre de la buddhi; il ne s'en reconnaît pas comme distinct; il souffre de douleurs qui, en fait, appartiennent à la buddhi, mais que le puruṣa regarde comme appartenant à lui-même, parce qu'elles se trouvent réfléchies sur lui à cause de la grande proximité de la buddhi; et il ne peut se délivrer de ces douleurs et obtenir la béatitude finale que quand il est débarrassé de l'erreur qui consiste à se confondre avec la prakṛti. Ainsi c'est la connaissance de la distinction ou dualité de la prakṛti et du puruṣa qui conduit au mokṣa. Le Sāṅkhya adopte la doctrine du pariṇama ou modification, ou encore le satkārya-vāda, en ce qui concerne la relation de cause à effet. L'effet est toujours présent dans la cause, et n'en est qu'une modification, sans qu'il y ait entre eux de distinction d'essence. Le Sāṅkhya insiste également avec force sur l'efficacité du raisonnement. C'est par l'inférence ou le raisonnement que l'on atteint la connaissance des objets qui dépassent les sens. Et seules, les vérités qu'il n'est possible ni de percevoir directement, ni d'inférer par raisonnement, se déduisent de la révélation. C'est donc l'inverse de ce qui a lieu dans le Vedānta, où la révélation a la première place et où le raisonnement ne vient qu'ensuite.

Au sujet du Yoga, nous n'avons rien à signaler ici, si ce n'est que le Yoga admet un principe supplémentaire, l'Īśvara, qui est une âme ou esprit; il est distinct de toutes les autres âmes; il est inaccessible à l'affliction, à l'action, à l'intérêt, à l'imagination et aux pensées passagères; c'est de sa propre volonté qu'il revêt un corps, afin de créer; il a produit toutes les traditions humaines et védiques; il est bienveillant pour les êtres vivants qui brûlent dans le feu de l'existence terrestre; il est lui-même infini et omniscient.

D'après le système atomistique du Vaiṣeṣika et d'après le système dialectique du Nyaya, l'âme et la matière sont des entités tout à fait distinctes, également réelles, et c'est la confusion entre elles deux qui produit toute la misère de l'existence dans ce monde. L'âme est le réceptacle de la connaissance; elle est distincte du

corps et des organes des sens ; elle est différente dans chaque individu, omniprésente, éternelle, perçue par l'organe mental ; son existence est établie par ses attributs particuliers, qui sont la connaissance, le désir, l'aversion, la douleur, le plaisir et l'effort ou volition. L'âme, tout en étant l'esprit qui anime l'individu, ne peut pas éprouver de douleur ou de plaisir par rapport à elle-même, à moins qu'elle ne soit associée à un corps. Il faut noter aussi que l'âme est une substance matérielle, au même titre que la terre, l'eau, etc. ; car elle est, comme la terre et l'eau, un substratum des qualités. C'est pourquoi elle est comprise dans la liste des neuf dravyas ou substances. Entre ces âmes individuelles qui sont en nombre infini et toutes également omniprésentes, il y a l'âme suprême (Paramātman) qui est unique, qui est le lieu de la connaissance éternelle, et que l'on démontre être la créatrice de toutes choses.

Le monde matériel est de quatre espèces, selon qu'il est dérivé de l'élément terre, eau, lumière ou air. Tous les produits grossiers peuvent être ramenés en dernière analyse aux atomes, qui eux-mêmes ne souffrent pas d'analyse ultérieure et sont éternels. C'est par la volonté du Paramātman que ces atomes sont mis en mouvement et se réunissent, ce qui produit la création.

La délivrance du saṃsāra ou la négation absolue de toute douleur est le but suprême, et le seul moyen d'y parvenir est la connaissance vraie des sept catégories d'après Kaṇāda ou des seize catégories d'après Gautama. L'homme se trouve entraîné dans le saṃsāra de la manière suivante : Tout d'abord, il a des notions fausses ; par exemple, il croit que le corps, qui n'est pas l'âme, est l'âme. Ces notions le conduisent à des vices, c'est-à-dire au désir des choses qui semblent agréables à l'âme et à l'aversion pour les choses qui lui semblent désagréables, bien qu'il n'y ait en réalité rien d'agréable ni de désagréable pour l'âme. Dominé par ces vices, l'homme accomplit des actes qui peuvent se trouver prohibés ou louables. Mais, comme dans les deux cas il agit, il est par là même amené à une naissance, ou manifestation corporelle vile ou louable ; et tant que dure cette naissance, il se forme en lui une impression de douleur. Or, cette série, qui commence aux notions fausses et finit à la douleur, est continuellement en mouvement, et c'est ce qu'on appelle le saṃsāra ou existence temporelle, roulant sans cesse comme une roue qui sert à élever l'eau. Cependant, quand un homme a obtenu la connaissance vraie de toutes les ca-

tégories, ce qui le met à même de distinguer les choses les unes des autres, et en particulier l'âme du corps, les notions fausses disparaissent, les vices également ; avec eux cesse l'activité ; avec l'activité cesse la naissance, et avec la cessation de la naissance se produit l'abolition complète de la douleur, et cette abolition absolue est la béatitude finale.

Par opposition aux doctrines du pariṇāma et du satkārya des Sāṅkhyas, le Vaiṣeṣika et le Nyāya exposent la doctrine de l'ārambha et de l'asat-kārya, ou doctrine de la création absolue et nouvelle. Ainsi l'effet est absolument différent de la cause, n'est jamais présent dans la cause, mais est créé sur le moment et se trouve en concomitance invariable (samavāya) avec la cause. La même chose est vraie pour la relation entre la substance qualifiée et sa qualité, l'objet actif et son activité, qui, d'après le Sankhya ou le Vedānta, ne peuvent être absolument différents. Ainsi une cruche est absolument différente de l'argile, bien qu'elle ne puisse exister indépendamment de l'argile.

Ainsi les systèmes du Sāṅkhya et du Nyāya-Vaiṣeṣika sont essentiellement dualistes, et, nous pouvons aussi le dire, matérialistes en ce sens qu'ils admettent l'existence éternelle de la matière en face du principe intelligent et de façon tout à fait indépendante de lui.

Quant à la Pūrvamīmāṃsā, elle est essentiellement d'un caractère rituel et pratique ; elle s'occupe de la détermination du devoir religieux, et elle établit les règles de l'interprétation des textes sacrés. Aussi ne nous retiendra-t-elle pas ici, bien que des principes d'interprétation qu'elle enseigne soient universellement acceptés : notons, par exemple, l'importance relative de l'affirmation directe (ṣruti), de l'indication indirecte (līṅga), du contexte (prakaraṇa), etc., pour déterminer le sens d'un mot ou d'un passage.

L'Uttaramīmāṃsā est ainsi appelée pour la distinguer de la Pūrvamīmāṃsa. En effet, elle se consacre à l'interprétation de la partie des Écritures traitant de la connaissance (jñāna) qui *vient après* l'action (karma), tandis que la Pūrvamīmāṃsa s'occupe de l'action qui *précède* la connaissance. Ce système, plus connu sous le nom de Vedānta, est le seul système philosophique proprement dit ; il a exercé la plus grande influence sur la pensée hindoue et encore aujourd'hui, si l'on veut désigner la pensée philosophique des Hindous en général par un seul terme, c'est celui de Vedānta qu'il faut employer. Il faut se souvenir néanmoins que le nom de Vedānta

ne désigne pas un système unique, comme dans le cas des autres systèmes orthodoxes mentionnés précédemment ; ce nom embrasse plusieurs systèmes, présentant entre eux des différences essentielles au point de vue métaphysique et allant de l'idéalisme absolu au dualisme. En même temps, ces systèmes ont des traits communs importants qui expliquent qu'on les ait désignés par le même nom, sans parler du fait qu'ils se prétendent tous fondés sur les Vedāntas ou Upaniṣads. Parmi eux, nous nous contenterons de signaler ici les cinq systèmes attribués à Çankara, Rāmanuja, Nimbārka, Vallabha et Madhva, et qui sont respectivement connus sous les noms de Kevaladvaita (non-dualité absolue), Viçiṣṭādvaita (non-dualité différenciée), Dvaitadvaita (non-dualité et dualité), Çuddhādvaita (pure non-dualité) et Dvaita (dualité). Ces cinq systèmes se prétendent dérivés également de la même collection de sūtras, bien qu'il soit manifestement impossible que le sūtrakāra, auteur de cette collection, ait pu songer à plusieurs systèmes en même temps. Pourtant, il est très probable que les germes de tous les systèmes vedantiques existaient depuis longtemps ; mais, en tant que systèmes proprement dits, capables d'atteindre une certaine importance aux yeux du public, on peut dire que chacun d'eux date de l'époque du philosophe auquel on l'attribue généralement.

De ce point de vue, le système de Çankara peut être regardé comme le plus ancien. En effet, d'après l'opinion générale, Çankarācārya appartient à la dernière moitié du huitième siècle (788-820 ap. J.-C.). L'opinion de Telang, qui le place au septième siècle, a été définitivement réfutée par le professeur Pathak¹. Sans entrer dans plus de détails, je me contenterai de citer le passage suivant : « La date de la mort de Bhartṛhari, l'auteur bouddhiste du Vākya-padīya, est fixée par le professeur Pathak à 650 après Jésus-Christ, et par rapport à lui, Kumārila est placé dans la première moitié du huitième siècle ; Çankarācārya et Sureṣvarācārya sont placés dans la seconde moitié de ce siècle. M. Telang cependant prétend qu'ils ne peuvent pas être placés à une date aussi tardive, et il voudrait les faire remonter au septième siècle. On peut signaler que Dharmakīrti a été identifié avec l'auteur du Nyāyabindu, qui est commenté

1. Au sujet des deux opinions sur la date de Çankara, voir J. B. B. R. A. S., vol. xvii, p. 63 : « Pūrṇavarmā and Çankarācārya » ; — vol. xviii, p. 88 : « Dharmakīrti and Çankarācārya » ; — p. 147 : « Subandhu and Kumārila » ; — p. 213 : « Bhartṛhari and Kumārila ».

2. J. B. B. R. A. S. Centenary memorial volume, 1902, pp. 51, 52.

par Dharmottaracarya, lequel appartenait à l'école Sautrāntika du Bouddhisme. Ce Dharmakīrti a été placé par le professeur Pathak au commencement du septième siècle, et il faut admettre, sans qu'on puisse faire d'objection, qu'il était plus ancien que Çankarācarya, puisque ce dernier critique ses opinions. »

Çankarācārya est donc apparu au moment le plus important, pour ranimer le Brahmanisme et l'Hindouisme et combattre l'influence du Bouddhisme, du Jainisme et des autres systèmes hétérodoxes d'une part et des Mimāṃsakas d'autre part. Le Bouddhisme Hinayāna avait déjà préparé le terrain pour le Mahāyānisme sanscrit, et ce dernier fut pris à partie par l'école de Nyāya et par les Mimāṃsakas, particulièrement par Çabarasvamin et Kumārila-bhaṭṭa. Ces Mimāṃsakas soutenaient que la religion sacrificielle était seule efficace et refusaient toute efficacité aux croyances et aux pratiques des Aupaniṣadas dont la doctrine, fondée sur les Upaniṣads, était menacée; c'est alors qu'apparurent, pour jouer un grand rôle, Gauḍapadacarya, et quelque temps après lui, l'élève de son élève, Çankarācārya. Ils se consacrèrent à l'exposé et à la diffusion de la doctrine de l'illusion ou māyā.

Ruiner cette doctrine fut le grand objet des quatre autres écoles vedantiques qui prêchaient, par opposition, au jñāna et au karma, la bhakti ou dévotion, comme moyen de délivrance; elles insistaient aussi sur la réalité du monde intelligent et non intelligent, et fondaient leurs arguments sur les mêmes Upaniṣads qu'avaient utilisées Çankara et son école.

La doctrine de Çankara, bien qu'elle ait une réelle valeur métaphysique, était un peu trop élevée et un peu trop impersonnelle pour le public, qui demandait une doctrine moins abstraite et plus personnelle. Il est vrai que Çankara, pour se concilier le public moyen, admettait un dieu personnel; l'opinion générale lui attribue l'introduction du culte de Pañcayatana ou des cinq dieux réunis, de manière à ne déplaire à personne. Mais, à ses yeux, ce dieu personnel était du domaine des choses illusoires et n'avait qu'une importance secondaire.

C'est dans ces conditions qu'apparurent Rāmānuja et les autres chefs des écoles vishnouites, qui introduisirent, avec le culte d'un dieu personnel, la dévotion et l'adoration à son égard. Leur doctrine devint très populaire. Ces prédicateurs de la bhakti estimèrent impossible de concilier la māyā et la bhakti, car la bhakti impliquait nécessairement l'amour, et l'amour ne peut exister que

si celui qui aime et celui qui est aimé sont réels. Aussi Rāmānuja, Vallabha, Madhva concentrent-ils tous leurs efforts sur la réfutation de la doctrine de la māyā. Il leur arrive même de voir dans Çankara une simple incarnation d'un Mādhyamika ou un Bauddha déguisé.

Remarquons qu'il est d'ailleurs possible de conserver la bhakti sans renoncer à la doctrine de l'unité absolue ni à sa conséquence, la doctrine de la māyā. Nous voyons en effet que les « santas » de Mahārāṣṭra ont toujours enseigné le bhakti tout en adhérant à la doctrine de Çankara. Le commentaire bien connu de Jñāneṣvara (environ 1290 ap. J.-C.) sur la Gītā est une illustration frappante de ce fait et il n'y a pas d'exposé plus ardent et mieux réussi de la māyā que celui de Jñāneṣvara; et d'autre part, il n'y a pas de partisan plus convaincu et plus populaire de la bhakti. Ce fait explique pourquoi l'influence de la doctrine de Çankara est grande encore sur l'esprit populaire, malgré les attaques que les autres écoles vedantiques ont dirigées contre lui.

Le premier, par ordre de date, des maîtres des quatre écoles vedantiques, est Rāmānuja, né en 938 de l'ère Çaka, c'est-à-dire en 1016-1017 après Jésus-Christ. Rāmanuja passa sa jeunesse à Kāñcīpura ou Conjeeveram; puis, ayant succédé à Yamunācārya, il vécut à Ārīrangam, près de Trichinopoly, où il exerça son activité. On suppose qu'il mourut à l'âge de 120 ans, en 1137 après Jésus-Christ.

Ensuite vient Nimbārka, qui a probablement vécu quelques années après Rāmānuja. La date de sa mort paraît être 1162 après Jésus-Christ¹. Brahmane Tailanga de naissance, c'est-à-dire originaire du sud, il vécut néanmoins près de Mathurā. Ses disciples sont répandus dans tout le nord de l'Inde. Il s'en trouve un grand nombre près de Mathurā et dans le Bengale.

Madhva vécut dans les trois premiers quarts du treizième siècle (1197-1276). On place le lieu de sa naissance à Kalyānpura, dans l'Uḍipi Talukā, du district de South Kanara. Peut-être cette ville est-elle la même que le Rajata-piṭha du Madhva-vijaya. Les disciples de Madhva se trouvent en assez grand nombre dans les districts kanariens de la présidence de Bombay, dans le Maisour et sur la côte occidentale entre Goa et South Kanara. La doctrine n'a que peu d'adhérents dans l'Inde du Nord.

En dernier lieu, il y a Vallabha, qui est né probablement vers

1. Voir « Vaiṣṇavism », par Bhāṇḍārkar, p. 62.

1479 après Jésus-Christ. Il était fils d'un brahmane Tailanga qui vivait dans un village appelé Kāṅkarava, dans le pays Telugu. Il naquit alors que ses parents étaient en route pour faire un pèlerinage à Bénarès. Il vécut à Vṛndavana et à Mathurā. Çrikrṣṇa et Gokula tiennent une grande place dans sa doctrine. Ses disciples sont très nombreux dans le Gujarāte et dans l'Inde du Nord.

Ces quatre écoles prêchaient également la bhakti, supposant l'existence d'un dieu personnel, et condamnaient le principe de la māyā avec la même véhémence. Les différences qu'il y a entre elles concernent la partie métaphysique ou proprement philosophique de leurs doctrines, c'est-à-dire la nature de la relation entre l'esprit suprême, l'âme individuelle et le monde inanimé.

Nous allons maintenant indiquer brièvement les idées philosophiques de ces cinq écoles du Vedānta, — ce qui forme particulièrement le sujet du présent essai.

III. — LES CINQ ÉCOLES VĒDĀNTIQUES

La doctrine de Çankara. — La doctrine de Çankara, à laquelle on donne habituellement le nom de Kevalādvaita ou monisme absolu, peut être résumée en ces quatre mots sanscrits : « brahma satyam, jagan mithyā ». Rien n'est réel que l'intelligence sans forme, sans qualités, sans aucune limitation de temps, d'espace ni de causalité; et l'unité qui, selon Çankara, est le substratum de toute l'éphémère pluralité empirique, ne comporte pas la moindre trace de pluralité; c'est l'unité absolue, et, comme telle, la plus haute pensée de l'humanité ne peut pas aller au delà. Le plus grand mérite du système de Çankara est sa tentative heureuse pour concilier ensemble les textes contradictoires des Upaniṣads, en d'autres termes pour concilier le franc idéalisme qui est le résultat de l'introspection avec le réalisme qui s'impose rudement à nous du dehors. Cette conciliation, il la réalise par l'introduction de la māyā dans son système. C'est pourquoi sa doctrine a toujours deux aspects, l'un ésotérique et l'autre exotérique, qu'il s'agisse de théologie, ou de cosmologie, ou de psychologie. Le monde qui nous entoure consiste en âmes douées d'une connaissance limitée et en objets non intelligents; et si nous faisons tant que d'admettre l'existence d'un esprit suprême, ayant un pouvoir et une intelligence sans limite,

omniprésent et omniscient (ainsi que font toutes les écoles de Vedānta et aussi d'autres écoles orthodoxes), comment pouvons-nous expliquer le fait que des âmes à connaissance limitée et des objets sans intelligence puissent sortir de cet esprit omniscient, sinon comme le résultat de l'ignorance ou nescience, qui met des bornes à l'intelligence illimitée de cet esprit? Or, qu'une telle ignorance existe, c'est là un fait non seulement affirmé dans la révélation (çruti), mais une question d'expérience commune, comme par exemple lorsque quelqu'un exprime la conscience qu'il a de son ignorance en disant : « Je suis ignorant. » Si cette conscience est vraie, elle prouve donc bien l'ignorance; et, si elle n'est pas vraie, elle la prouve encore mieux.

Ainsi, à prendre les choses du côté ésotérique, le Brahma, ou esprit suprême, est pure connaissance ou intuition, sans qualification, sans possibilité de changement; du point de vue exotérique, il est qualifié, il possède un nombre infini d'attributs heureux, il est capable de faire émaner ce monde de lui-même et de le résorber à nouveau; en un mot, il est Īvara.

La cosmologie exotérique, si nous en croyons le réalisme naturel, mais erroné (avidya), dans lequel nous sommes plongés depuis notre naissance, considère le monde comme réel et ne peut exprimer sa complète dépendance par rapport au Brahma qu'en se servant du mythe de la création du monde par Brahma, ce qui implique le caractère temporel de cette création. Mais cette conception se heurte à la croyance qui veut que la migration des âmes n'ait pas eu de commencement. Aussi Çankara, pour tout concilier, enseigne-t-il qu'il n'y a pas une création temporelle faite une fois pour toutes, mais c'est par grandes périodes que le monde est créé et résorbé par le Brahma, et cette succession de créations et réabsorptions dure de toute éternité, si bien qu'aucune création n'est la première. Cette création incessante est l'effet d'une nécessité morale; elle n'a pas pour but la glorification du Dieu, ni son amusement particulier, ni l'amour de l'humanité. Ainsi s'expliquent d'elles-mêmes les théories du karma et du saṃsara qui continue comme la pousse croît de la graine qui, elle-même, croît sur une pousse antérieure, etc.

La cosmologie ésotérique, toutefois, dit que tout cela n'est qu'une représentation apparente de la vérité. Le monde multiple n'est qu'une illusion (mayā), un mirage (mṛgaṭṛṣṇikā), un songe; et la réalité ne peut être atteinte par le raisonnement (tarka), mais

seulement par l'intuition (anubhava). Si vous vous détournez de la variété de ce monde vers les replis les plus intimes de votre âme (ātman), vous prendrez conscience d'une réalité vraiment digne de ce nom, affranchie du temps, de l'espace et du changement. La même idée a été exprimée par Platon, pour qui ce monde n'est qu'un monde d'ombres et non de réalités; et elle l'a été également par Kant, pour qui ce monde n'est qu'une apparence et non la chose en soi. Cette doctrine à laquelle l'intuition avait amené Platon et Çankara, Kant l'a démontrée par une analyse de l'esprit humain : il a fait voir que les trois éléments essentiels du monde extérieur, à savoir l'espace, le temps et la causalité, ne sont pas, comme nous le croyons naturellement, et comme l'admettent aussi les autres écoles du Vedānta et les autres systèmes orthodoxes, les fondements éternels d'une réalité objective, mais simplement les formes subjectives et innées de notre propre entendement.

Selon la psychologie ésotérique, l'âme individuelle (jīva) est le Brahma lui-même, en pleine possession de l'éternité, de l'omniprésence, de l'omniscience, etc., mais ses divines qualités sont voilées en elle, comme le feu est caché dans le bois, et ne se révéleront qu'après sa délivrance finale. Exotériquement, la cause de cet obscurcissement de sa nature divine réside dans les conditionnements extérieurs (upādhis), à savoir : l'organe interne (manas, les organes des sens (indriyaṇi) et les souffles vitaux (prāṇaḥ), qui forment à eux tous le corps subtil (sūkṣma-śarīra). Tout cet appareil psychologique, joint au karma, accompagne l'âme à travers toutes ses migrations, sans affecter foncièrement sa nature divine. Ces upādhis font, il va de soi, partie de la māyā et sont dues à l'avidyā innée.

Mais d'où vient cette avidyā, cause première de l'ignorance, du péché et de la misère ? Aucune réponse satisfaisante n'a été donnée à cette question; ou plutôt la question elle-même doit être écartée, car la causalité ne remonte pas plus loin que le saṃsāra, et nous ne connaissons rien au delà.

De la conception des récompenses dans le ciel et des châtiments dans la sombre région des enfers, telle que les hymnes du R̥gveda l'exposent, est sortie la théorie du saṃsāra, selon laquelle les châtiments et les récompenses prennent la forme d'une nouvelle naissance. Le Vedānta admet ainsi, de façon exotérique, une triple division : ceux qui pratiquent des bonnes actions et des sacrifices, etc., suivent le chemin des ancêtres (pitṛyaṇa), et naissent

de nouveau ; ceux qui rendent un culte au Brahma pourvu d'attributs suivent le chemin des dieux (*devayāna*), et sont en route pour la délivrance finale ; quant aux pécheurs, il y a une troisième place (*tr̥tīya-sthāna*) réservée pour eux. Au point de vue ésotérique, toutefois, la seule réalité est Brahma, et sa connaissance même signifie délivrance (*mokṣa*).

Çankara est partisan de la doctrine du *vivarta* (manifestation illusoire) en tant qu'opposée à celle du *pariṇāma* (transformation) : selon lui, tous les effets sont seulement des apparences recouvrant la cause, qui seule est réelle.

La phrase bien connue : « *tat tvam asi* », ne peut pas être prise au pied de la lettre, ainsi que le fait Vallabha ; mais il faut l'entendre de façon métaphorique, en retenant et en rejetant une partie du sens propre des mots, selon le procédé que la logique indienne appelle « *jahad-ajahal-lakṣaṇā* ». Ainsi « *tat* » signifie littéralement le Brahma doué d'omniscience et d'omniprésence, sans limite, etc. ; « *tvam* » désigne littéralement le *jīva* avec sa connaissance et son pouvoir limité, etc., et la copule « *asi* » exprime entre eux deux la relation de « *sāmānadhikaraṇya* » (le fait d'avoir un substrat commun). Il y aurait donc contradiction dans les termes ; par suite, nous devons retenir dans chacun d'eux ce qu'ils ont en commun, et rejeter tout ce qui les différencie. Le résidu de cette opération est la connaissance pure et simple, indivisible, sans attribut, qui est en même temps la caractéristique de l'âme du monde et de l'âme individuelle.

La partie philosophique de la doctrine de Çankara peut donc se résumer ainsi :

1° Toute pluralité est fausse ou irréelle, et attribuée par erreur au Brahma pur, éternel, omniprésent ; c'est la *māyā* qui, elle-même irréelle, nous donne l'illusion de la pluralité.

2° L'âme individuelle n'est pas en réalité autre chose que Brahma.

3° La connaissance intuitive de l'identité du *jīva* et du Brahma est le seul moyen d'atteindre la délivrance.

La partie pratique de la doctrine revient à ceci : Il faut agir dans l'unique but de purifier l'esprit, de façon à le rendre propre à acquérir la connaissance de cette identité ; mais ensuite il faut renoncer à l'action ; sans un abandon complet (*saṃnyāsa*) de l'action, la délivrance est impossible ; car l'action (*karma*) et la connaissance (*jñāna*) s'opposent comme la nuit et le jour. C'est ce

qu'on appelle le « nivṛtti-mārga » (le chemin de la renonciation) ou « jñānaniṣṭhā » (le fait de prendre pour appui la connaissance).

La doctrine de Rāmānuja. — L'idée maîtresse qui distingue le système de Rāmānuja du reste des écoles vedantiques est que les âmes individuelles et le monde inanimé, essentiellement différents entre eux, s'unissent néanmoins pour former le corps et le mode ou attribut de l'esprit suprême. Par suite, ils sont incapables d'exister indépendamment de cet esprit; et c'est là ce qui a valu à cette doctrine le nom de « Viçiṣṭādvaita » (non-dualité qualifiée par la dualité, ou non-dualité de l'esprit suprême qualifié par les âmes individuelles et le monde inanimé). Ainsi ce que le corps ordinaire est à l'âme individuelle, les mondes intelligent et non intelligent le sont à l'esprit suprême; et tout de même que le corps ne peut jamais être essentiellement identique à l'âme, de même le cid et l'acid ne peuvent jamais être essentiellement identiques au Brahma. C'est de cette façon que la doctrine de Rāmānuja concilie les divers passages des Upaniṣads relatifs à l'unité et à la pluralité.

Le Brahma ou l'esprit suprême est la cause à la fois matérielle et efficiente de l'univers intelligent et non intelligent; il possède un nombre infini d'attributs heureux, dont les plus essentiels sont l'omniscience, l'omniprésence, la toute-puissance, la béatitude. L'absence de limitation, la connaissance éternelle, sans bornes, stable, le fait d'être en dehors du temps, de l'espace et de la causalité, le distinguent des âmes individuelles aussi bien que du monde inanimé. Le Brahma est en même temps absolument dépourvu d'attributs mauvais, et c'est ainsi qu'on le décrit quelquefois comme qualifié et quelquefois comme non qualifié (cf. sūtra III. 2. 11 et suivants). La création de l'univers émané du Brahma n'est pas la production de quelque chose de nouveau : c'est seulement un changement d'attribut ou de condition, une pure transformation de ce qui est subtil en ce qui est grossier. Ainsi le Brahma, ayant pour mode ou pour corps le cid et l'acid à l'état subtil, est la cause; tandis que le même Brahma, ayant pour mode ou pour corps le cid et l'acid à l'état grossier, est l'effet. De même la destruction de l'univers n'est rien d'autre que la transformation du grossier en subtil.

L'âme individuelle est le sujet conscient ou connaissant, et non pas simplement conscience. Toutefois on l'appelle souvent conscience simplement parce que la conscience est son attribut essen-

tiel. Même dans l'état du sommeil sans rêve, bien qu'on n'ait plus conscience des objets, néanmoins le sentiment du moi *ahamārtha* persiste. La connaissance est de nature intuitive et ne dépend pas nécessairement des sens. La béatitude est aussi un autre attribut essentiel de l'âme individuelle. Celle-ci possède encore le pouvoir d'agir (*kartṛtva*), lequel, selon les Sankhyas, appartient à la *prakṛti*, et, selon Çankara, à la *buddhi*. Les âmes individuelles, dans leur primitive pureté, partagent avec le Brahma toutes les bonnes qualités (et c'est justement pourquoi le *jīva* est souvent donné comme identique au Brahma); en fait elles en diffèrent sur deux points : 1^o elles n'exercent aucune espèce de pouvoir sur les mouvements du monde dont la création et le contrôle appartiennent exclusivement au Brahma; 2^o elles sont de dimensions atomiques, tandis que le Brahma est omniprésent. Étant de dimensions atomiques, les âmes individuelles sont en nombre infini, à raison d'une pour chaque corps. Grâce à l'ignorance, les âmes individuelles s'unissent avec la matière, et ainsi, en dépit de leur ressemblance originelle avec le Brahma, elles connaissent la souffrance. Une connaissance exacte de la nature du Brahma, source de la dévotion (*bhakti*), amène l'âme au salut, et lui rend sa pureté et sa béatitude première. Mais alors même, elle ne perd pas son individualité. Ainsi la formule « *tat tvam asi* » ne signifie pas que le *jīva* est essentiellement et absolument identique au Brahma, mais doit être entendue dans un sens métaphorique, comme quand nous disons « la cruche est blanche », « *ghaṭaḥ śuklaḥ* ». Dans cette proposition, l'objet qualifié (la cruche) et la qualité (la blancheur) sont mis en relation de sujet à attribut l'un avec l'autre. De même, le *jīva* qui est un attribut ou mode du Brahma est dit le Brahma : cela signifie seulement qu'il lui est très semblable de nature, ou qu'il en fait partie.

Le monde inanimé est également aussi réel que le Brahma d'une part et que les âmes individuelles d'autre part, et il est essentiellement distinct de l'un comme des autres. En même temps, il forme un attribut du Brahma, et par suite ne peut exister indépendamment de lui.

Ainsi pour Rāmānuja, le Brahma, le *cid* et l'*açid* sont trois entités, individuellement distinctes l'une de l'autre, toutes trois également réelles, et, en même temps, formant à elles trois une unité, de la même façon que l'âme et le corps constituent une unité.

Rāmānuja admet la doctrine du pariṇāma, selon laquelle l'effet n'est rien d'autre qu'une modification dans la forme de la cause, au sein de laquelle il est déjà présent (sat-kārya-vāda).

Voilà pour ce qui concerne la partie philosophique. Les idées pratiques peuvent se résumer ainsi : la dévotion à Vāsudeva est le seul moyen d'obtenir la délivrance. Cette dévotion (bhakti) n'est pas une connaissance, mais le résultat de la connaissance ; ce n'est pas une foi, la croyance n'étant tout au plus qu'une introduction subsidiaire à la bhakti ; ce n'est pas un désir, car le désir est égoïste : c'est l'intuition, ou représentation immédiate, qui naît d'une mémoire constante (dhruvā smṛtiḥ), ou ininterrompue comme un flot d'huile, résultat de la méditation. Les actions ne sont nécessaires que pour faire naître la connaissance ; ensuite elles deviennent inutiles. Ainsi pour Rāmānuja, comme pour Çankara, le rôle des actions reste secondaire.

Comme toutes les autres écoles du Vedānta, la doctrine de Rāmānuja est fondée sur les trois « points de départ » : les Upaniṣads, la Bhagavad-gītā et les Brahma-sūtras : il faut y ajouter le Viṣṇu-purāṇa, qui tient une place très importante dans son système, et que le Ādi-bhāṣya cite constamment.

La doctrine de Nimbārka. — Selon Nimbārka, il n'y a que trois principes ou entités, le cid (le monde intelligent), l'acid (le monde non intelligent) et l'Īçvara (le Seigneur ou l'esprit suprême), appelés aussi des noms expressifs de « bhoktr » (l'âme jouissante, le jīva), « bhogya » (l'objet de jouissance) et « Niyantṛ » (le gouverneur).

Le cid ou âme individuelle est de la nature de la connaissance (jñāna-svarūpa), mais il n'est pas le phénomène de la connaissance dans le sens où Çankara le comprend ; cela signifie que le jīva est capable de connaître sans le secours des organes des sens ; et c'est dans ce sens que les termes tels que « prajñāna-ghanah » (une masse de connaissance), « svayaṃ-jyotiḥ » (lumineux par soi-même), « vijñāna-mayaḥ » (fait de connaissance), etc., appliqués au jīva, doivent être compris. Le jīva est connaisseur aussi ; et il peut être à la fois la connaissance et le possesseur de la connaissance, tout comme le soleil est à la fois la lumière et la source de la lumière. Ainsi l'âme qui est elle-même la connaissance, et son attribut, la connaissance, quoique identiques en tant que connaissance, sont en même temps différents, et sont entre eux dans le rapport de qualifié (dharmin) à qualifiant (dharma), de même que

le soleil et sa lumière, bien qu'identiques en tant que lumière (tai-jasa), diffèrent cependant l'un de l'autre. Donc, il y a à la fois une différence et une non-différence entre le dharmin et le dharma, et la ressemblance extrême entre eux n'implique pas nécessairement leur identité absolue, mais seulement une non-perception de leur différence.

Le jīva est aussi le moi (ahamārtha). Cet ego continue d'exister, non seulement dans l'état du sommeil profond (car au réveil la conscience s'exprime sous la forme « moi, j'ai bien dormi », ou « moi, je n'ai rien connu »), mais aussi dans l'état de délivrance. L'esprit suprême lui-même possède cet ego. C'est pourquoi Kṛṣṇa parle de lui-même si fréquemment à la première personne dans la Gīta, dont le sujet principal est le Puruṣottama omniscient et en même temps non différent de l'ego (asmadārtha).

Le jīva est aussi essentiellement actif (kartṛ), quel que soit son état, même après la délivrance (cf. le sūtra II. 3. 33). Les textes qui nient cette activité (kartṛtva) de l'âme impliquent seulement que cette activité n'est pas indépendante (svatantra). La faculté de jouir est également un attribut essentiel du jīva dans tous ses états.

Pour la connaissance et l'activité, cependant, le jīva dépend de Hari. Ainsi, quoique lui ressemblant en tant qu'intelligent et connaisseur, le jīva se distingue de lui en ce qu'il est dépendant. Cet état de dépendance, ou le fait d'être gouverné (niyamyatva), est la véritable nature du jīva, même dans l'état de délivrance, de même que le fait d'être gouverneur (niyantr̥tva) forme la nature éternelle de l'Īśvara.

Le jīva est atomique en dimensions ; en même temps, son attribut, la connaissance, est omniprésent, ce qui fait qu'il peut éprouver le plaisir et la peine dans n'importe quelle partie de son corps (cf. le sūtra II. 3. 25), de même que, par exemple, la lumière d'une lampe peut se répandre largement et à distance, pour éclairer les objets éloignés. Les jīvas sont différents pour des corps différents, et sont ainsi infinis en nombre.

La nature originale du jīva est déformée et obscurcie par contact avec le « karma » résultant de l'ignorance, qui est sans commencement, mais qui peut avoir une fin par la grâce du Dieu, quand la vraie nature du jīva se manifeste pleinement.

L'acid ou monde inanimé comprend trois catégories : 1° aprākṛta ou non dérivé de la prakṛti ou matière primordiale, tel que l'éclat

solitaire de l'Īṣvara, sa demeure, sa parure, etc. ; 2^o prakṛti ou dérivé de la prakṛti (qui consiste dans les trois qualités de sattva, de rajas et de tamas), tel que la prakṛti, le mahat, l'ahamkāra, etc. (cf. les vingt-quatre principes des Sāṅkhyas), et 3^o Kala ou le temps. Ces trois catégories, dans leur état subtil, sont aussi éternelles que le cid ou âme individuelle.

Le troisième principe est l'esprit suprême, Brahma ou Kṛṣṇa. Ce Kṛṣṇa est par nature exempt de défauts (tels que l'ignorance, l'égoïsme, la passion, la haine, l'attachement, etc.), il est le réceptacle de tous les attributs heureux : adorable pour tous, il possède quatre formes ou vyūhas (à savoir Vasudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna et Aniruddha) et se manifeste sous les avatars ou incarnations de Matsya, Kūrma, etc. Ce Brahma est à la fois la cause matérielle (upādāna) et la cause efficiente (nimitta) de l'univers : la cause matérielle en ce sens que, par lui, ses śaktis ou pouvoirs naturels (c'est-à-dire le cid et l'acid dans leur état subtil) peuvent se manifester sous une forme grossière, et la cause efficiente en tant qu'il unit les âmes individuelles avec les conséquences respectives de leurs actions et leurs instruments de jouissance. Ainsi la création de l'univers n'est autre chose qu'une manifestation sous une forme grossière de ce qui était auparavant subtil, une sorte de modification ou pariṇāma. Dire que l'univers est seulement une manifestation illusoire (vivarta) du Brahma est parler contre la raison ; car il n'y a qu'une chose existant effectivement ailleurs qui puisse être superposée à une autre, là où elle n'existe pas.

Quel est le rapport entre ces trois principes : le cid, l'acid et le Brahma ? Ce ne peut pas être l'identité absolue ou la non-distinction, parce que cela serait en contradiction avec les passages des Upaniṣads qui parlent de leur différence, et qu'il y aurait confusion entre la nature et les attributs de ces trois principes qui ne se distingueraient plus l'un de l'autre. Ce rapport ne peut pas non plus être la différence absolue, car cela irait à l'encontre de certains passages comme *tat tvam asi, aham brahmāsmi, sarvaṃ vai khalv idam brahma*, etc. ; et d'ailleurs, si le Brahma était absolument distinct du cid et de l'acid, il cesserait d'être omniprésent et ne gouvernerait plus tout, et il serait de nature aussi limité que le cid et l'acid. Nous ne pouvons pas davantage dire que c'est la non-différence qui existe en réalité, tandis que la différence est due, partout, aux conditionnements (upādhis), car dans ce cas, le Brahma cesserait d'être pur et deviendrait susceptible des

fautes de ces conditionnements; il éprouverait le plaisir, la peine et la haine, etc., et subirait des modifications — toutes choses contraires à sa véritable nature. Donc, la vérité est que la différence aussi bien que la non-différence sont également réelles. Le cid et l'acid diffèrent du Brahma en tant que décrits par la Çruti comme ayant des attributs, des capacités distincts de ceux du Brahma; en même temps, ils sont non différents du Brahma, dans ce sens qu'ils dépendent de lui absolument et ne peuvent pas exister par eux-mêmes. Ainsi la différence (bheda) signifie la possibilité d'une existence distincte et dépendante (para-tantra-sattā-bhāvaḥ); tandis que la non-différence (abheda) signifie l'impossibilité d'une existence indépendante (svatantra-sattā'bhavaḥ). Dans la phrase « tat tvam asi », le terme « tat » exprime le Brahma, l'âme universelle, omniprésente, omnipotente, indépendante; le terme « tvam » désigne l'âme individuelle dont l'existence dépend du Brahma, et la copule « asi » signifie la relation entre les deux, qui est différence compatible avec non-différence, et peut être illustrée par le rapport entre le feu et ses étincelles, ou par le rapport entre le soleil et sa lumière.

Pour atteindre la délivrance, le jīva doit commencer par la Prapatti ou soumission complète au Paramātmān. Les six parties qui constituent cette Prapatti sont les suivantes : 1° la résolution de céder à Dieu (ānukūlyasya saṃkalpaḥ); 2° la volonté d'éviter toute opposition (pratikūlyasya varjanam); 3° la croyance à la protection de Dieu (rakṣiṣyatīti viśvāsaḥ); 4° le choix de Dieu comme sauveur (gopṭṛtva-varaṇam); 5° l'abandon de toute son âme à Dieu (atma-nikṣepaḥ), et 6° un sentiment d'impuissance (kāraṇya). La grâce de Dieu s'étend à ceux qui possèdent ces six parties de la Prapatti, c'est-à-dire aux prapannas; et cette grâce engendre la bhakti ou dévotion, qui n'est que l'amour spécial pour Dieu et qui aboutit à la réalisation (sākṣātkāra) du Paramātmān. Pour un dévot, il est indispensable de connaître les cinq choses suivantes : 1° la nature de l'âme suprême; 2° la nature de l'âme individuelle; 3° le fruit de la grâce divine, ou mokṣa, qui est une réalisation ininterrompue de la nature et des attributs du Brahma, résultant de la destruction absolue de toute action et par conséquent de toute non-science; 4° un sentiment de jouissance s'ensuivant de la bhakti, et 5° la nature des obstacles qui encombrant le chemin conduisant à Dieu, par exemple l'erreur de confondre le corps et l'organe interne avec l'âme, le fait de dépendre d'un autre que Dieu et le

Maitre, l'oubli de ses commandements, l'assimilation de Dieu à un être ordinaire.

Ainsi, nous voyons que la doctrine de Nimbārka a bien des points communs avec celle de Rāmānuja. Tous les deux considèrent la différence et la non-différence comme également réelles; mais, pour Nimbārka, la différence et la non-différence sont sur le même plan; elles coexistent et ont la même importance; tandis que pour Rāmānuja, c'est la non-différence qui est principale et qualifiée par la différence, laquelle lui est ainsi subordonnée. Une autre distinction technique entre les deux doctrines est que, suivant Rāmānuja, le cid et l'acid qui forment le corps du Brahma sont considérés comme ses attributs (viṣeṣaṇa ou prakāra), d'où le nom « viṣiṣṭadvaita » signifiant « l'unité du Brahma qualifié par le cid et l'acid » (cidacid-viṣiṣṭa-parameṣvarādvaita); mais l'école de Nimbārka se refuse à admettre ceci, car le fait d'être un corps n'implique pas nécessairement le fait d'être un attribut, et d'ailleurs cette conception est insoutenable en elle-même. De par sa nature, un attribut a pour but de distinguer la chose qui le possède d'une autre qui ne le possède point; mais, dans le cas présent, il n'y a rien de quoi le cid et l'acid puissent distinguer le Brahma dont ils sont les attributs¹. Et si le cid et l'acid sont à la fois différents et non différents du Brahma, il est ridicule de dire en même temps que le Brahma qualifié par le cid et l'acid est une unité.

La doctrine de Madhva. — La doctrine de Madhva, de caractère purement dualiste, insiste sur la différence absolue et éternelle entre le Brahma, le jīva et le jaḍa. Madhva nie même que le Brahma soit la cause matérielle de l'univers — ce qui a été clairement établi dans les Brahma-sūtras; — et, d'après la manière fantaisiste et forcée dont il interprète plusieurs de ces sūtras, il est évident qu'il aurait voulu les négliger — ce qui lui a été impossible, vu leur autorité incontestée.

Par opposition au monisme pur ou qualifié soutenu par les autres écoles de Vedānta, Madhva expose les cinq distinctions éternelles dont la compréhension claire peut seule conduire au mokṣa : la distinction entre Dieu et l'âme individuelle; entre Dieu et le monde inanimé; entre une âme individuelle et une autre; entre l'âme individuelle et le monde inanimé, et finalement entre un objet inanimé et un autre.

1. Voir *Vedāntatatvabodha* (Chaukhamba Sanscrit Series, n° 123, pp. 27-32), aussi *Tatvasiddhāntabindu*, les deux par Anantārāma.

Dieu, suivant Madhva, possède un nombre infini de qualités. Ses fonctions principales sont au nombre de huit : création, protection, dissolution, contrôle sur toute chose, pouvoir de faire connaître, manifestation de lui-même, entraînement des âmes individuelles dans l'asservissement du monde, et délivrance. Il participe de la nature de la connaissance et de la béatitude ; il est indépendant de tout, et demeure un sous plusieurs formes.

Les âmes individuelles sont toutes distinctes de Dieu, et distinctes l'une de l'autre ; elles sont innombrables, passant par des existences successives, et sont caractérisées par l'ignorance et autres défauts.

Le monde inanimé dérive de la Prakṛti, éternellement distincte de l'esprit suprême qui est ainsi seulement la cause efficiente, mais non la cause matérielle, de l'univers ; car la raison s'oppose à l'hypothèse que le monde non intelligent puisse être créé par un être intelligent.

C'est la connaissance directe ou perception de Hari qui conduit au mokṣa. Quelques-uns des moyens que nécessite cette connaissance directe sont : aversion pour les jouissances de ce monde et de l'autre (vairāgya), possession de la sérénité (śama), de la maîtrise de soi-même, etc., acquisition de la connaissance par le maître (guru), abandon de soi à Dieu (śaraṇāgati), amour de Dieu (Paramatma-bhakti), consécration de tout à Hari, connaissance des cinq distinctions ci-dessus, etc. Même dans l'état de délivrance, le jīva ne peut pas ne faire qu'un avec le Brahma.

Ainsi l'âme jouissante (bhoktr), l'objet de la jouissance (bhogya) et l'esprit suprême qui contrôle (niyamaka) sont les trois entités éternellement distinctes et toutes également réelles. Madhva accentue donc les passages des Upaniṣads qui proclament nettement la différence entre le Brahma et le jīva, tels que Çvetāçvata. I. 6, IV. 5, IV. 6 ; Muṇḍaka. III. 1-2, etc. ; tandis que les passages se rapportant à la non-différence sont torturés par lui de plusieurs façons. Ainsi la phrase « tat tvam asi » pour lui signifie « tvam tadīyaḥ asi » ou « tvam tasya asi » : « tu es sien ». « Ayam atmā Brahma » peut être une description du jīva signifiant que « cette âme individuelle s'accroît » (vardhana-çīlaḥ), ou une description du Brahma signifiant que « le Brahma est ce qui pénètre partout » (ātmā = atana-çīlaḥ), ou un simple éloge du jīva, ou cette phrase est mise pour servir de thème de méditation, ou finalement elle n'est qu'une affirmation du pūrvaapakṣa par le repré-

sentant de la doctrine de la *māyā*. De la même façon, un passage tel que « *brahmavid brahmaiva bhavati* : celui qui connaît le Brahma devient Brahma lui-même », ne signifie que, dans l'état de *mokṣa*, l'âme individuelle en question devienne similaire au Brahma, à cause de sa délivrance de ses misères, etc. ; il faut le prendre dans un sens métaphorique, comme telle phrase du langage ordinaire, « *purohito'yaṃ rājā samvṛtaḥ* : ce prêtre est devenu un roi ». D'ailleurs, on ne peut pas dire que le *jīva* et le Brahma soient différents dans le *samsāra*, mais qu'ils deviennent non différents après la délivrance, car les choses différentes ne peuvent pas être non différentes ou *vice versa*. De même, « *ekam evādvitīyaṃ brahma* », « *sarvaṃ khalu idaṃ brahma* » signifie que le Brahma n'est pas surpassé, qu'il est sans pareil, et qu'il pénètre le monde entier, mais non que le monde est non différent de lui. « *Mṛtyoḥ sa mṛtyum apnoti ya iha nāneva paçyati* » n'implique pas une condamnation de la notion de pluralité, mais c'est une critique contre ceux qui soutiennent la doctrine des cognitions momentanées au lieu de celle de la connaissance éternelle ; de même que, par exemple, la phrase « *asad evedam agra asit* » énonce seulement l'opinion des nihilistes, laquelle est réfutée plus loin. La dualité seule est la vérité, soutient le dualiste, car partout nous voyons les choses deux par deux ou en paires, par exemple connaissance et ignorance, mérite et démérite, homme et femme ; de même, le Brahma et le *jīva*, ou le Brahma et la *prakṛti* doivent être deux entités, jamais identiques l'une à l'autre.

La doctrine de Vallabha. — La doctrine de Vallabha est appelée *Çuddhadvaita*, c'est-à-dire la non-dualité du Brahma, pur ou libre de toute *māyā*. Ainsi l'âme individuelle et le monde inanimé sont essentiellement identiques au Brahma, sans aucun recours à l'idée d'un principe d'illusion. Selon Çankara, par exemple, le Brahma ne peut créer le monde que lorsqu'il est conditionné par la *māyā* ; mais, selon Vallabha, c'est le Brahma pur et simple qui, en dehors de toute connexion avec la *māyā*, peut créer l'univers.

Le *jīva*, de dimension atomique (cf. *sūtra* II. 3. 19 sqq.), est identique au Brahma et en constitue une partie (cf. *sūtra* II. 3. 43). Il est produit par le Brahma, dans le sens où l'étincelle est produite par le feu ; c'est le Brahma lui-même, manifesté comme le *jīva*, ayant seulement l'attribut de la béatitude obscurci. Il est donc aussi éternel et réel que le Brahma, et sa production n'est qu'une

manifestation (āvirbhāva). Le jīva peut être trois choses : 1° ou bien çuddha (pur), quand ses qualités de grandeur (aiçvarya), etc., ne sont pas obscurcies par le contact avec l'ignorance (avidyā) ; 2° ou bien saṃsārin, quand il est pris dans les liens de l'avidyā et qu'il éprouve la naissance, la mort, etc., en raison de sa connexion avec les corps grossier et subtil ; 3° ou enfin mukta, quand il se délivre de ses liens, au moyen de la science (vidyā). Le jīva, bien qu'atomique, peut pénétrer le corps tout entier, en vertu de sa qualité d'intelligence (caitanya), exactement comme le santal peut faire connaître son existence par son parfum, là même où il n'existe pas (cf. sūtras II. 3. 25, 26, 23).

Le monde inanimé ou prapañca est aussi foncièrement Brahma (brahmātmaka) : seulement les qualités d'intelligence (caitanya) et de béatitude (ānanda) y sont obscurcies, et ainsi il ne possède plus que l'unique qualité d'existence (sattva). Il est, en même temps, créé par le Brahma (brahma-kārya), en ce sens que le Brahma lui-même se manifeste sous la forme du monde grossier. La création ou la destruction des objets de ce monde n'est donc que la manifestation (āvirbhāva) ou la disparition (tirobhāva) du Bhagavat, qui a, pour un instant, revêtu ces formes. Quand le Brahma apparaît comme produit et comme capable d'être perçu (anubhava-yogya), le monde est créé ; mais, quand il retourne à sa forme première, et cesse d'être un objet de perception, le monde est détruit. Le monde est, par conséquent, aussi éternel et réel que le Brahma lui-même, sa création et sa destruction n'étant rien d'autre que des facultés (çakti) du Brahma. Il n'est ni illusoire, ni essentiellement différent du Bhagavat.

Tout n'étant que Brahma, nous devons retrouver les formes de toutes choses en chaque chose. Ainsi, par exemple, dans une cruche, n'importe quoi, comme par exemple paṭatva ou la nature d'une étoffe, peut se manifester par la volonté de Dieu ; mais, en pratique, toute nature autre que celle de la cruche a disparu (tirobhūta), celle-ci seule est manifeste (āvirbhūta), et par suite une cruche ne peut pas, pour l'instant, servir d'étoffe.

De cela il résulte que la relation entre la cause et l'effet est une identité absolue. Cette forme du Bhagavat en qui se manifeste une autre forme est la cause, par exemple l'argile, et l'autre forme ainsi manifestée est l'effet, par exemple la cruche. Il faut donc prendre au pied de la lettre la formule : « sarvaṃ khalu idaṃ brahma : l'univers, en vérité, c'est le brahma ».

Mais l'ignorance qui l'aveugle affecte le jīva, et revêt pour lui ce monde réellement existant de formes illusoire et irréelles. Ainsi le monde est vrai ; c'est seulement son expérience (pratīti) qui est erronée. De même, par exemple, qu'un homme qui se trouve dans un bateau en mouvement croit voir défiler les arbres de la rive, bien que ceux-ci soient immobiles (et dans cette connaissance des arbres en mouvement, c'est seulement le mouvement qui est illusoire, mais les formes des arbres, etc., sont réelles), de la même façon le monde que nous croyons objectif, mais qui est foncièrement identique au Bhagavat et ainsi purement subjectif, est réel en sa forme, mais c'est seulement l'objectivité à lui attribuée par le jīva qui est irréelle et engendrée par l'ignorance. Ce prapañca qui est réel apparaît sous trois formes différentes à trois sortes différentes de personnes : 1° à ceux qui sont devenus Brahma, il apparaît comme Brahma à l'état pur ; 2° à ceux qui ont atteint la vérité au moyen du Cāstra, il apparaît comme doué à la fois de subjectivité (Brahma-dharma) et d'objectivité (māyā-dharma), non sans qu'ils fassent clairement la distinction entre le caractère réel de la première et le caractère irréel de la seconde : c'est ainsi, par exemple, qu'un adulte voyant une étoffe qui lui paraît verte à cause de la couleur verte de ses propres lunettes, perçoit à la fois la réalité de l'étoffe et l'irréalité de la couleur verte qui n'appartient pas à la pièce de l'étoffe ; 3° enfin, aux ignorants, le prapañca apparaît comme doué à la fois de subjectivité et d'objectivité, mais sans qu'ils fassent entre elles aucune distinction : c'est ainsi, par exemple, qu'un enfant qui porte des lunettes vertes croit que la couleur verte de l'étoffe est aussi réelle que l'étoffe même. Toute la différence ou pluralité réside dans la perception (pratīti) du prapañca ; mais il n'en subsiste pas trace dans ce qui concerne sa vraie forme (svarūpa). Dire à la fois que le prapañca lui-même est irréel et qu'il est identique avec le Brahma, c'est aller contre toute raison, puisqu'une relation d'identité ne saurait exister entre une chose réelle et une chose irréelle (cf. sūtra II. 1. 14).

Le Brahma est un, éternel, omniscient, omnipotent, doué d'un nombre infini d'attributs, et essentiellement de la nature de sat (existence), cid (intelligence) et ānanda (béatitude). Il est guddha (pur), c'est-à-dire jamais contaminé par aucune relation avec la māyā. Il possède un certain pouvoir merveilleux (aiçvarya), qui rend tout possible dans son cas, si bien que des choses mutuellement contradictoires peuvent coexister en lui. Les deux séries de

passages, ceux qui décrivent le Brahma comme qualifié (*saviṣeṣa*) et ceux qui le décrivent comme non qualifié (*nirviṣeṣa*), sont également vrais en ce qui le concerne. Ou bien on peut dire : la négation des attributs se rapporte aux attributs du monde non intelligent (*prākṛta*), dont le Brahma est effectivement exempt, tandis que l'affirmation des attributs se rapporte au nombre infini de pouvoirs merveilleux qu'il possède : ainsi s'établit le fait que le Brahma échappe aux lois ordinaires de ce monde (*jagad-vilakṣaṇa*). Le Brahma se manifeste, de son propre gré, comme *jīva* (âme individuelle), ou *jaḍa* (monde inanimé), simplement pour le plaisir, sans subir aucun changement dans son essence, exactement comme, par exemple, un serpent déroule ses propres anneaux (cf. *sūtra* III. 2. 27). Le Brahma est donc à la fois la cause matérielle et la cause efficiente de l'univers (notez, à ce propos, l'explication que donne Vallabha du *sūtra* I. 1. 4). Quant aux objections tirées de la partialité et de la cruauté dont le Brahma ferait preuve en raison de la diversité des fortunes et des misères de ce monde, elles ne peuvent être soulevées que si l'on admet une différence de nature entre le Brahma et le *jīva* : il n'y a donc pas place pour elles dans la doctrine de Vallabha.

Le Brahma est susceptible de trois formes : 1° la suprême forme divine (*adhidaivika*), en tant que Kṛṣṇa ou Puruṣottama, possédant un nombre infini d'attributs heureux, et à laquelle seul un dévot (*bhakta*) peut atteindre ; 2° la forme « *akṣara* » (*adhyatmika*), dans laquelle tous les attributs sont devenus non manifestés, et que seul un sage (*jñāmin*) peut atteindre ; 3° la forme « *antaryāmin* », qui se montre dans les différentes incarnations ou avatars de Viṣṇu.

Demanderons-nous, maintenant, quelle est la relation entre le Brahma d'une part et le *jīva* et le *jaḍa* de l'autre ? C'est une relation de pure identité, telle qu'elle existe entre la partie (*aṃṣa*) et le tout (*aṃṣin*). Pour Vallabha, c'est la non-différence (*abheda*) qui seule est réelle (*vāstavika*), tandis que toute différence n'existe que pour le plaisir. Par là, sa doctrine s'oppose à celles de Ramanuja et de Nimbārka : d'après ces derniers, bien que la différence et la non-différence soient en théorie également et simultanément réelles (*vāstavika*), c'est la différence seule qui est réelle ; quant à la non-différence, elle s'explique par la similarité de nature entre le Brahma et le *jīva*, ou par la relation de dépendance entre les deux (*niyāmya-niyantṛtva*). La phrase « *tat tvam asi* » est donc

littéralement vraie selon Vallabha, tandis que toutes les autres écoles l'entendent dans un sens métaphorique.

Le salut ou mokṣa consiste dans la cessation absolue de toute misère et le fait de goûter la béatitude, laquelle avait été obscurcie dans l'état de saṃsāra. Il peut être obtenu de deux manières : par la dévotion (bhakti) et par la connaissance (jñāna). De ces deux voies, la première est supérieure à l'autre, car elle mène à la réalisation de la forme divine du Brahma en tant que Kṛṣṇa ou Puruṣottama, où la portion de béatitude (ānandāṃṣa) est à son comble ; la seconde est inférieure, car elle ne conduit qu'à la réalisation de la forme subsidiaire ou non déterminée du Brahma, où l'anandāṃṣa est d'ordre inférieur. La dévotion elle-même est susceptible de deux degrés : la Maryadā-bhakti et la Puṣṭi-bhakti. Dans le premier cas, le dévot obtient le salut par la mise en pratique des moyens de salut (sādhana), tels que les préceptes et les défenses énoncés dans le Castra, lesquels produisent une aversion pour les choses mondaines, ou encore le culte et l'adoration du Bhagavat. Dans le second, — et c'est la forme la plus haute de la bhakti — le dévot, sans avoir recours à aucun sādhana, s'en remet à la grâce du Seigneur ; sa dévotion n'est que l'amour pur et simple de Dieu ; son but, c'est uniquement le service de Hari ; son plus grand désir est de devenir un membre de sa cour et de se divertir avec lui dans le Vṛndāvana céleste. Cette Puṣṭibhakti est le privilège de celui que Hari honore de sa faveur : elle commence par le « prema », qui écarte tout attachement pour autre chose que Hari, continue par l'« āsakti », qui produit une aversion véritable pour tout ce qui est étranger à Hari, et s'achève dans le « vyasana » ou entier abandon en Hari.

Aux trois prasthānas (à savoir : les Upaniṣads, la Bhagavad-gīta et les Brahma-sūtras), l'école de Vallabha en ajoute un quatrième, qui est le Bhāgavata-Purāṇa. Le commentaire de Vallabha est plein des citations de ce dernier poème.

Résumé. — Ainsi nous voyons que ces cinq écoles du Vedānta sont d'accord sur les points suivants :

- 1° Le Brahma est la cause suprême de l'univers.
- 2° Le Brahma est omniprésent et éternel.
- 3° Les Upaniṣads, en premier lieu, puis les Brahma-sūtras et la Bhagavad-gīta, sont les fondements de la doctrine.
- 4° En matière suprasensible et purement métaphysique comme le Brahma, les Écritures sont l'autorité fondamentale, et le raison-

nement ne doit être accepté qu'aussi longtemps qu'il ne va pas à l'encontre de la Révélation. Le raisonnement a sa sphère de validité, mais celle-ci est limitée, et c'est la Révélation qui décide en dernier ressort.

5° Les œuvres sont subordonnées à la connaissance et à la dévotion ; elles n'ont d'efficacité que pour la purification de l'esprit ou comme préparation pour entrer dans le vrai chemin ; mais il est tout à fait nécessaire de renoncer à elles pour atteindre la béatitude.

6° La délivrance de ce samsāra, qui n'a pas eu de commencement, est le but final.

La doctrine de Çankara se distingue du reste en ceci :

1° Qu'elle admet la māyā, tandis que les quatre autres écoles prétendent l'écarter ;

2° Qu'elle insiste sur la connaissance comme étant le seul moyen de salut, tandis que les autres tiennent pour la dévotion.

Les quatre écoles vishnouïtes sont d'accord pour soutenir :

1° Que la dévotion est le moyen d'atteindre le salut ;

2° Que le Brahma est Īçvara et qu'il possède un nombre infini d'attributs heureux ;

3° Que les âmes individuelles et le monde inanimé sont tout aussi réels que le Brahma lui-même ;

4° Que leur individualité ne peut jamais se perdre complètement ;

5° Que les âmes individuelles sont atomiques, en nombre infini, et toutes douées de l'attribut de la connaissance et de l'activité.

L'école de Madhva s'écarte des trois autres écoles en ceci :

1° Qu'elle maintient absolument la dualité, tandis que le reste s'efforce de concilier, de manière ou d'autre, la dualité et l'unité ;

2° Qu'elle soutient que le Brahma est seulement la cause efficiente, et non la cause matérielle de l'univers, tandis que pour le reste il est les deux à la fois ;

3° Et que, par conséquent, son respect pour l'autorité des Upaniṣads et des sūtras en particulier est plus théorique que pratique.

Quant à la relation mutuelle des trois entités : du Brahma, du cid et de l'acid, chacune des cinq écoles a sa doctrine propre à laquelle elle doit son caractère distinctif et son nom.

LE VEDĀNTA

ÉTUDE SUR LES BRAHMA-SŪTRAS ET LEURS CINQ COMMENTAIRES

CHAPITRE PREMIER

EXPOSÉ GÉNÉRAL

Le mot « Vedānta » signifie littéralement, en sanscrit, « fin du Veda » ; dans l'usage courant, on désigne en particulier sous ce nom la partie finale de la littérature védique, connue aussi sous le nom d'Upaniṣads. On applique le nom aux cinq systèmes de philosophie qui se réclament respectivement de Çankara, Ramanuja, Nimbārka, Vallabha et Madhva, parce que tous ces systèmes prétendent être dérivés directement du Vedānta. A vrai dire, les cinq autres écoles orthodoxes prétendent aussi dériver de la même source ; ainsi les écoles du Nyāya et du Vaiṣeṣika citent les passages des Upaniṣads pour confirmer leurs propres dogmes, particulièrement quand ils traitent de la nature et des attributs de l'âme, ou de la différence entre Īçvara (l'esprit suprême) et le monde matériel. Les Sāṅkhyas, surtout, école très ancienne et de grande importance, dont beaucoup de dogmes ont été admis par le Vedānta même, et dont l'influence se laisse voir dans toute la littérature philosophique des Indes, citent fréquemment les textes des Upaniṣads, bien qu'ils se fondent sur le raisonnement pur et simple plutôt que sur les Upaniṣads. Il en résulte que les écrivains du Vedānta se donnent beaucoup de peine pour combattre la doctrine du Sāṅkhya, spécialement pour démontrer que les passages mêmes des Upaniṣads cités par les Sāṅkhyas, s'ils étaient fidèlement interprétés, n'apporteraient pas le moindre appui à leur doctrine. Il va sans dire que nous ne parlons pas ici des écoles hété-

rodoxes comme les Bauddhas et les Jainas, qui non seulement ne prétendent point se rattacher aux Upaniṣads, mais au contraire s'opposent formellement à leur autorité, bien que les Upaniṣads, par leur nature même, puissent se prêter aux doctrines les plus diverses, à tel point qu'on peut y indiquer de nombreux passages qui favoriseraient la doctrine même des Bauddhas.

Néanmoins, à proprement parler, le terme de « Vedānta » ne convient qu'à l'Uttara-Mīmāṃsā et aux écoles qu'elle comprend; et il y a des raisons sérieuses pour en restreindre l'emploi dans ces limites. Tout d'abord, il n'y a pas d'écoles citant les Upaniṣads aussi fréquemment que le fait l'Uttara-Mīmāṃsā. Ainsi chaque point de sa doctrine, même le moins important, doit se baser sur des textes d'Upaniṣads. Et surtout la raison essentielle, c'est qu'elle regarde la Çruti ou la révélation non seulement comme la plus haute autorité, mais comme le seul critère de la vérité, en raison même de la nature du sujet qu'elle traite. En effet, le but principal de la philosophie est, selon l'Uttara-Mīmāṃsā, de découvrir la vérité concernant la nature du monde, sa cause, l'âme, ainsi que le mystère de la naissance et de la mort; en résumé, d'arriver à la vraie connaissance qui conduit à la béatitude suprême, à l'éternelle joie. Or, le raisonnement pur et simple (ṣaṣkatarka) ne nous servirait de rien dans l'accomplissement de cette tâche. En effet, il n'y a qu'une seule vérité, tandis que le raisonnement étant subjectif nous mène à des conclusions nombreuses et divergentes concernant la vérité que nous recherchons. Et il n'est pas possible de décider laquelle de ces conclusions l'emporte sur l'autre, vu que tout sujet raisonnant croit son raisonnement infaillible, et appuyé sur les lois de la logique. Ainsi nous sommes forcés de recourir à la çruti ou révélation; le raisonnement, étant subordonné, n'est valide qu'en tant qu'il est conforme à la révélation. D'ailleurs, sans parler de la diversité des conclusions à laquelle il conduit selon l'individualité du sujet, le raisonnement est très limité dans son étendue, et ne peut nous mener à notre but que jusqu'à un certain point, après quoi nous sommes obligés d'avoir recours à des hypothèses. Pourquoi alors ne pas admettre ce que nous enseigne la révélation?

C'est ainsi que le nom de Vedānta ne s'applique qu'à l'Uttara-mīmāṃsā : ce qui la distingue du Sankhya et du Nyaya, qui se basent principalement sur le raisonnement (tarka) et n'admettent la révélation que selon leur convenance. Ainsi les Upaniṣads sont, sans contredit, la plus haute autorité pour le Vedānta et pour les

écoles qui se réclament de ce nom. Mais elles ne sont pas la seule autorité. Si le raisonnement est mis de côté ou, pour mieux dire, subordonné, à cause de sa nature hétéroclite (c'est-à-dire conduisant à des conclusions divergentes), le cas n'est pas autre pour les Upaniṣads, dont le même texte peut être interprété de façons très différentes. D'ailleurs, nous y trouvons beaucoup de contradictions. Ainsi, dans un endroit du texte, on affirme qu'au commencement il y avait l'existence ; dans un autre, qu'il y avait la non-existence ; dans un passage, nous trouvons l'affirmation que tout est intelligence, seule et unique ; dans un autre, qu'il y a deux êtres dont l'un mange, et l'autre ne fait que regarder. Dans un endroit, nous lisons que le Brahma a créé premièrement l'éther (akaṣa) ; dans un autre, que sa première création a été la lumière. Si la vérité est une — et c'est l'hypothèse que nous trouvons au fond de toutes les controverses philosophiques — que faire de ces affirmations tellement divergentes ? C'est ainsi que se produisirent des essais pour tirer de toutes ces divergences un système. Le seul essai qui ait survécu est renfermé dans les Brahma-Sutras, que la tradition attribue à Bādarāyaṇa, autrement dit Vyāsa, l'auteur prétendu du Mahābhārata. Nous avons tout lieu de croire qu'il y eut encore d'autres essais semblables, puisque nous trouvons dans cette collection de sutras plusieurs allusions à d'autres maîtres, discutant leurs opinions sur quelques points importants. Ainsi, dans l'Adhikaraṇa 6, Adhyāya I, pada 4 (sutras 19-22), on a posé la question de savoir comment, dans la Brhad. Upa. (4. 5. 6), après avoir envisagé l'âme individuelle dans sa propre nature, comme étant celle pour la satisfaction de laquelle tout est finalement cher, on lui attribue dans la suite les qualités de l'esprit suprême, objet de méditation et de réalisation. Cette identification est expliquée de plusieurs façons et l'auteur ne mentionne pas moins de trois opinions. Ainsi, selon Āçmarathya, elle est une indication de l'accomplissement de la promesse faite dans la phrase suivante, à savoir que, par la connaissance de l'âme, tout sans exception devient connu. Dans le cas contraire, c'est-à-dire si l'âme individuelle ne s'identifie pas avec le Brahma, comment cette promesse serait-elle possible ? Mais Audulomi explique cette identification en disant que l'âme individuelle ayant perdu la pureté de sa nature par le contact avec des conditionnements qui la limitent, tels que le corps, les organes des sens, etc., regagne sa pureté par la pratique de la connaissance, de la méditation, etc., et devient identique de nature

avec le Brahma, en s'envolant du corps. Enfin, Kāçakṛtsna soutient que c'est l'esprit suprême lui-même qui devient l'âme individuelle, en produisant par évolution le nom et la forme. Ainsi cette identification est tout à fait justifiable. On peut citer beaucoup d'exemples de ce genre. Mais, bien qu'il ait existé d'autres collections de sūtras, la seule qui nous soit accessible est celle de Bādarayaṇa. Ainsi, après les Upaniṣads, les Brahma-sūtras constituent une seconde autorité pour les écoles du Vedanta. Le fait de se baser sur une collection de sūtras n'est pas propre au seul Vedānta ; les cinq autres écoles orthodoxes admettent également l'autorité des collections de sūtras attribuées aux saints mythiques, prétendus fondateurs des doctrines en question.

À côté des Upaniṣads et des sūtras, tous les systèmes du Vedānta admettent aussi l'autorité du livre connu sous le nom de Bhagavad-gītā (le Chant du Seigneur), qu'ils considèrent comme la troisième source de connaissance. Chacune des cinq écoles du Vedanta croit que sa doctrine est la seule contenue non seulement dans les Upaniṣads et les sūtras, mais aussi dans la Bhagavad-gītā. Ainsi, les Upaniṣads, les sūtras et la Bhagavad-gītā sont reconnus comme les trois « prasthānas », ou les points de départ des doctrines du Vedānta ; et chacun des prétendus fondateurs de systèmes a écrit des commentaires sur les Upaniṣads, au moins sur les principales, ainsi que sur les sūtras et sur la Bhagavad-gītā. Mais seuls les commentaires sur les sūtras constituent notre sujet.

Si les Upaniṣads, n'étant qu'un ensemble de pensées libres et d'essais sur la recherche de la vérité, très librement exprimés et sans la moindre prétention à un système quelconque, donnent lieu à des interprétations nombreuses, les sūtras présentent encore à un plus haut degré ce caractère ; en effet, ils se composent de brèves notations plutôt que de phrases ; ils renferment aussi peu de mots que possible et l'on doit suppléer par le contexte tous les sous-entendus, ce qui donne un champ très vaste à l'ingéniosité du commentateur, qui peut y trouver les idées qu'il désire. La littérature des sūtras aux Indes présente un phénomène qu'on ne rencontre pas ailleurs. Le désir d'exprimer le maximum d'idées par le minimum de mots, de rédiger des manuels aussi courts et aussi faciles à retenir que possible, susceptibles en même temps de suggérer le sens complet par l'application de certaines clefs d'interprétation, — ce désir a quelquefois été poussé trop loin ; il n'a pu atteindre le but qu'il s'est assigné, et il est souvent arrivé

à des résultats opposés. D'où des phrases inintelligibles, qui en apparence n'ont aucun sens, et qu'on ne peut comprendre qu'à l'aide de commentaires volumineux ; encore ces commentaires ne reproduisent-ils certainement pas fidèlement les idées de l'auteur. L'exemple le plus frappant du style des sūtras est l'Aṣṭādhyāyī (les sūtras sur la grammaire de Pāṇini), dont le sens n'est compréhensible que pour les initiés. L'idée de brièveté était si chère à l'esprit hindou que la suppression d'un seul mot causait une joie plus grande que la naissance d'un fils. Heureusement, les sūtras de Bādarāyaṇa qui nous concernent sont beaucoup plus clairs et beaucoup moins laconiques que les autres, à cause de l'absence de termes techniques et de canons d'interprétation créés spécialement pour un seul objet. Pourtant, ils ne sont pas assez précis pour ne pas se prêter à des interprétations nombreuses. Pour donner une idée de la nature du genre sūtra, nous ne pouvons faire mieux que de citer sa définition, donnée par le grand philosophe dualiste, Madhvācārya, dans l'introduction au commentaire qu'il a écrit sur les sūtras en question. Cette définition est la suivante :

*alpākṣaram asandigdham
sāravad viçvatomukham |
astobham anavadyam ca
sūtram sūtravido viduḥ ||*

(p. 10, Madhvabhāṣya, edited by Ceṇcalrāy Palle, Madras, 1900).

« Le sūtra doit contenir aussi peu de mots que possible, être clair, ne laisser aucun doute sur le sens de son affirmation, contenir l'essence, être universel, c'est-à-dire traiter la question sous tous ses aspects, ne point avoir de mots superflus comme on en trouve dans les chants, et être sans erreur. » Il faut remarquer que la deuxième condition (ne laisser aucun doute) n'est guère remplie dans les sūtras que nous connaissons, et que l'adjectif *viçvatomukham* serait bien mieux applicable à la majorité des sūtras, si on lui donnait le sens de « multi-face », c'est-à-dire se prêtant à plusieurs interprétations *ad libitum*.

Outre la nature même de la littérature des sutras, il y a d'autres raisons qui facilitent l'interprétation libre des sūtras pris isolément ainsi que la formation des systèmes différents tirés de leur ensemble. En effet, il est très difficile de décider quels sont les

sûtras qui contiennent le pûrvapakṣa ou la thèse adverse, et ceux qui contiennent le siddhanta ou l'opinion de l'auteur. Par exemple, dans l'Adhikaraṇa 13, Adhyāya II, pada 3, les sūtras 19-28 sont interprétés par Çankara comme représentant la thèse adverse selon laquelle l'âme individuelle est atomique, tandis que le sūtra 29 présente le siddhanta, selon lequel l'âme n'est pas atomique, mais vibhu ou omni-présente, et quand dans certains passages on représente l'âme comme atomique, c'est seulement à cause de l'intelligence (manas), qui en est la condition essentielle, et qui la distingue de l'esprit suprême ; et l'atomicité (aṇutva), qui appartient vraiment à l'intelligence, n'est appliquée que par transfert à l'âme. Au contraire, Rāmānuja interprète le premier sūtra (19) de l'Adhikaraṇa comme représentant le siddhanta, selon lequel l'âme individuelle est atomique, et les sūtras 20-25 comme confirmant la même thèse et réfutant les objections faites contre elle ; tandis que le reste des sūtras traite encore une autre question concernant l'aṇutva. On voit ainsi comment les mêmes sūtras peuvent être interprétés comme susceptibles d'étayer deux thèses diamétralement opposées sur un point essentiel de la doctrine.

Il y a une autre circonstance qui conduit au même résultat et qui résulte elle-même de la division des sūtras : les sūtras, en effet, se divisent en *adhyāya*, *pada* et *adhikaraṇa* ; de ces trois termes, les deux premiers représentent les divisions régulières, consacrées par la tradition et unanimement acceptées, tandis que la troisième n'est assujettie à aucune règle et comporte des combinaisons diverses. Ainsi le sūtra 41 (Adhyāya I, pāda 3) forme, selon Çankara, un adhikaraṇa établissant que l'Ākāṣa qui dégage à l'existence les noms et les formes comme le dit la Chāndogya Upa. viii. 14. 1, n'est ni l'éther-élément, ni l'âme individuelle, mais Brahma lui-même ; tandis que les sūtras 42 et 43 forment un autre adhikaraṇa disant que le vijñānamaya, « ce qui consiste en connaissance », mentionné dans la Bṛhad. Up. iv. 3. 7, n'est point l'âme individuelle, mais Brahma. Au contraire, selon Rāmānuja et Nimbarka, ces trois sūtras ne forment qu'un adhikaraṇa, établissant que l'Ākāṣa dans le passage en question n'est point l'âme individuelle asservie ou libre, — état dans lequel elle continue tout de même de conserver son individualité — mais Brahma. Enfin, selon Madhva, ces trois sūtras forment trois adhikaraṇas, le sūtra 41 se rapportant à l'Ākāṣa, le sūtra 42 au Vijñāna-maya et le sūtra 43 concernant un autre passage de Bṛhad. Upa. vi, 4, 22, passage dans

lequel les mots *sarvasya adhipatiḥ*, *sarvasya iṣanaḥ* (maître de tout, gouverneur de tout) désignent Viṣṇu ou le Seigneur.

La nécessité de suppléer des mots pour compléter le sens d'un sūtra est une autre source féconde d'interprétations variées. Ainsi, dans le sūtra I, Adh. II, pāda 3, *na viyad aśrateḥ* (littéralement : « non pas l'éther, à cause de l'absence de mention dans les Écritures »), Çankara, Rāmānuja et Nimbārka ajoutent le mot *utpadyate* (est produit, tandis que Madhva ajoute le mot *anutpatimat* (est sans production).

Il y a quelques mots dans les sūtras qui possèdent deux sens — circonstance qui prête à la diversité d'interprétations. Ainsi le mot *antarā*, dans le sūtra III. 3. 15, peut signifier « dans » (*madhye*) aussi bien que « sans » (*vina*). Çankara, Rāmānuja et Nimbārka acceptent le premier sens, et selon eux le sūtra veut dire que la mention de Vijñāna et de Manas, dans le passage concernant la création des éléments, ne doit pas déranger l'ordre de la création ; tandis que, selon Madhva qui accepte le deuxième sens, le sūtra veut dire que l'ordre de la destruction opposé à celui de la création se maintient, exception faite de Vijñāna et de Manas.

Autre circonstance : les sūtras ne possèdent point de padapāṭha¹ parvenu par la tradition, comme c'est le cas du R̥gveda, dont le padapāṭha ne laisse aucun doute sur la séparation des mots dans l'intérieur du vers. Ainsi, on peut lire le sūtra II, 3, 26, de deux manières : *guṇād vā lokavat* et *guṇād vā ālokavat*. Ces deux versions sont également admissibles, les mots n'étant pas écrits séparément dans le manuscrit. Ainsi, selon Çankara, le sūtra veut dire que le jiva, bien qu'il soit atomique, peut être affecté dans tout le corps, grâce à sa qualité d'intelligence qui se trouve partout : telle la lumière de la lampe dans le monde ordinaire. Selon Rāmānuja, Nimbarka et Madhva, au contraire, *ālokavat* (pareil à la lumière) fournit la comparaison plus directement.

Il faut remarquer ici que les sūtras ne citent pas les passages des Upaniṣads qu'ils interprètent. C'est ainsi que les nombreux commentateurs des sūtras peuvent discuter sur différents passages des Upaniṣads, tout en tirant des sens différents du même adhikaraṇa. Par exemple, dans le sūtra I. 1. 5, le passage auquel se réfèrent Çankara, Rāmānuja et Nimbarka est Chandogya Upa.

1. On sait que le sanscrit soude dans l'écriture les mots les uns aux autres en modifiant les initiales et les finales selon des lois rigoureuses ; le padapāṭha rétablit chaque mot sous sa forme intégrale, en le dégageant de l'ensemble.

VI. 2. 1, 2; et le sūtra veut dire que le sat mentionné dans le passage n'indique pas le Pradhāna des Sāṅkhyas, parce qu'on lui donne comme prédicat la volonté. Ainsi tout l'adhikaraṇa qui commence par ce sūtra est un essai de démonstration que les passages des Upaniṣads cités par les Sāṅkhyas comme confirmant leur doctrine ne se rapportent qu'au Brahma, s'ils sont interprétés conformément au contexte. Mais Madhva interprète cet adhikaraṇa d'une façon différente. Selon lui, les passages sur lesquels se fonde cet adhikaraṇa sont Praçna Upa. V, 5, Brhad. Upa. VI. 4. 23, etc., où l'on considère l'ātman ou le puruṣa comme l'objet de la méditation. Donc le sūtra affirme que le Brahma ne peut pas être inexprimable puisqu'il est décrit comme iksaṇīya ou jñeya (l'objet de considération ou de connaissance); et les autres sūtras de cet adhikaraṇa sont interprétés dans le même sens.

Nous voyons ainsi comme il est facile d'interpréter les sūtras de plus d'une façon. En effet, nous possédons cinq commentaires sur les sūtras qui diffèrent essentiellement dans leur interprétation sūtra par sūtra, et plus encore dans l'idée générale. Chacune de ces cinq écoles a essayé, avec plus ou moins de succès, non seulement de faire dériver sa doctrine des sūtras, mais de démontrer que la sienne était la seule conforme à l'idée de leur auteur. Malgré toutes ces circonstances qui favorisent la diversité d'interprétation, il nous reste à résoudre cette question-ci : pourquoi cette collection des sūtras a-t-elle eu le privilège de donner lieu à tant d'interprétations qui n'aboutissent pas à moins de cinq doctrines différant entre elles sur les dogmes essentiels ? Il y a d'autres collections de sūtras; par exemple, les Vaiçeṣika-sūtras de Kaṇāda, commentés par Praçastapāda; les Nyāya-sūtras de Gautama, avec le commentaire de Vatsyāyana; les Yoga-sūtras de Patañjali, commentés par Vyāsa; les Pūrva-mīmāṃsā-sūtras de Jaimini, avec le commentaire de Ćabarasvāmi; nous voyons que chacune de ces collections n'a qu'un seul commentaire ou bhāṣya, et bien que les systèmes de philosophie représentés par ces collections se soient subdivisés en plusieurs doctrines qui sont d'accord entre elles sur certains points, et qui diffèrent sur d'autres souvent d'importance principale, il n'y a aucune différence d'opinion sur la doctrine spéciale qui est représentée ou que l'on prétend enseignée par chacune de ces collections. La collection de sūtras qui nous occupe ne diffère pas essentiellement des autres dans son caractère littéraire. Comment, dès lors, cinq différents systèmes : le mo-

nisme absolu de Çankara, le monisme qualifié de Rāmanuja, le mono-dualisme de Nimbārka, le dualisme de Madhva et le monisme pur de Vallabha, ont-ils essayé de se fonder sur la même collection ? Évidemment, l'auteur des sūtras n'a pu voir dans son œuvre qu'un seul système. Il est difficile de répondre positivement à cette question, et nous ne pouvons que donner des hypothèses.

Comme nous l'avons dit, le Vedānta est le seul système qui prétende être dérivé uniquement des Upaniṣads, et qui mette leur autorité au-dessus de tout, même du raisonnement. Bien que les autres systèmes se retrouvent en germe dans les Upaniṣads, ils n'admettent tous leur autorité que d'une façon secondaire et accidentelle ; quelques-uns même la repoussent. Il est donc impossible qu'un système autre que le Vedānta ait essayé de concilier les passages contradictoires des Upaniṣads et de les fondre en une seule doctrine. C'est la tâche principale du Vedānta ; et les cinq systèmes qui nous occupent résultent de tels essais. La question principale qui se pose est la suivante : Il y a dans les Upaniṣads certains passages qui affirment expressément l'unité et nient expressément la pluralité, tels que : *tat tvam asi*, « tu es lui » ; *aham brahmāsmi*, « je suis le Brahma » ; *sarvam khalv idam Brahma tajjalan iti cānta upāsita*, « tout cela, en effet, est le Brahma, tout naît, se résorbe, respire dans le Brahma ; ainsi on doit méditer avec tranquillité ». Il y en a d'autres qui affirment nettement la pluralité, tels que : *jñāñau dvāvajaviçāñīçau*, « celui qui connaît, celui qui ne connaît pas, les deux qui ne sont pas nés, celui qui gouverne, celui qui ne gouverne pas » (Çvet. I. 9) ; *dvā suparṇā sa-yuja sakhya samānam orkṣam pariśasvajāte | tayor anyah pip-palam sruv attī, anaçnan anyo abhicakaçitī* (Muṇḍ. III. 1. 1), « les deux oiseaux en compagnie, en amitié, embrassent le même arbre ; l'un mange un pippala doux, l'autre sans manger ne fait que regarder ».

Comment les concilier ? Çankara dira que toute la pluralité est illusoire, tandis que l'unité est la seule vérité, et tous les passages affirmant la pluralité n'ont en vue que l'existence phénoménale ou la notion populaire de l'univers et tendent à la réfuter. Ramanuja dira que l'unité et la pluralité sont également réelles et que les âmes individuelles et le monde matériel, bien que réellement et proprement différents en nature de l'esprit suprême, sont, en même temps, identiques à lui-même, en tant qu'ils ne peuvent exister indépendamment de lui. Ainsi le cit et l'acit, ou le monde

intelligent et le monde inintelligent, sont le corps et l'attribut de l'esprit suprême. Selon Nimbarka, aussi, la différence et la non-différence sont également réelles, mais les âmes individuelles et le monde matériel ne sont pas les attributs qui l'ont distinguer l'esprit suprême, puisqu'il n'existe rien de quoi on puisse le distinguer. Madhva, au contraire, nie entièrement l'unité, et croit que la dualité est la seule vérité, et que toutes les affirmations de l'unité ne servent qu'à la méditation. La phrase même « tat tvam asi » est lue par lui : « atat tvam asi » (« tu es non-lui »). Enfin, Vallabha, sans croire à la Maya (principe d'illusion), soutient que l'âme individuelle, dans la pureté primitive de sa nature, est identique à l'esprit suprême.

Ainsi on peut supposer que ce sont les essais en vue de concilier les passages apparemment contradictoires des Upaniṣads et d'en déduire un système, qui ont donné le jour à ces cinq écoles. Les sūtras, aussi, représentent un pareil essai, fait indépendamment par Bādarāyaṇa; et plusieurs autres essais ont dû précéder le sien (par exemple ceux de Kācākṛtsṇa, Āçmarathya, Vārṣyāyaṇi, etc.). Quoi qu'il en soit, les sūtras de Bādarāyaṇa ont seuls survécu et ont joui d'une grande autorité; en sorte que chaque vedantiste les regardait comme la source la plus importante de sa doctrine, après les Upaniṣads. Nous croyons plausible que ces cinq systèmes dans leurs éléments essentiels ont existé longtemps avant que les sūtras de Bādarāyaṇa aient atteint leur prééminence. Quand ont apparu les grandes personnalités comme Çankara et Ramānuja, Nimbārka et Madhva, ils ont cru que leur premier devoir pour propager leurs systèmes était de faire un commentaire ou bhāṣya sur les sūtras, afin de démontrer que les sūtras ayant la réputation d'enseigner l'essence des Upaniṣads ne contenaient que les doctrines propres à chacun d'eux. Naturellement ils ont procédé en interprétant les sūtras dans l'esprit de leurs propres doctrines, et ils ont eu recours à bien des ruses et des artifices, pour leur faire rendre le sens qu'ils ont voulu y voir. Ces doctrines étaient déjà nettement arrêtées dans leur pensée, et la seule tâche qui restait à nos commentateurs consistait à démontrer qu'elles étaient appuyées par les sūtras. Évidemment, on ne s'est jamais préoccupé de chercher le sens original des sūtras; c'est là un fait manifeste pour tous ceux qui ont jeté les yeux sur les commentaires.

Il nous reste donc à déterminer lequel de ces commentaires in-

interprète le plus fidèlement les sutras ; en d'autres termes, lequel de ces cinq systèmes — si du moins tel est le cas pour l'un d'entre eux — est celui qui était enseigné dans les sūtras et professé par leur auteur. Nous ne pourrions peut-être pas arriver à une conclusion positive, affirmant que tel ou tel système est bien celui des sūtras. Il se peut que le système du sūtrakāra soit tout autre que les cinq que nous allons examiner, mais ces recherches sont utiles, même si elles n'aboutissent qu'à la conclusion qu'un de ces cinq commentaires se rapproche davantage de l'esprit dans lequel ont été rédigés les sutras, ou encore que tous les sūtras ne favorisent pas le même système. La méthode d'interprétation que nous nous proposons d'appliquer aux sutras dans nos recherches est la méthode critique, par opposition à la méthode traditionnelle adoptée par les commentateurs. Toute œuvre littéraire est susceptible d'être interprétée de deux façons, selon la méthode traditionnelle ou selon la méthode critique. La première consiste à avoir une doctrine préconçue et à essayer de la retrouver, bon gré mal gré, dans le texte à expliquer. Prenons l'exemple de la Bhagavad-gīta. Chaque école du Vedānta s'efforce d'y chercher son système, fermant volontairement les yeux sur tous les passages qui le contredisent, le plus souvent encore essayant de les interpréter artificiellement, de manière à confirmer sa propre doctrine. Ainsi Çankara, en commentant l'ouvrage, ne voudra y voir que la réalité du Brahma et le caractère illusoire de l'univers ; et il interprétera tous les passages d'un caractère théiste (c'est-à-dire ceux qui se rapportent à un dieu personnel et à ses dévots) comme renfermant la forme inférieure de la connaissance et du Brahma (apara vidyā, ou aparam Brahma). Rāmānuja, de son côté, n'y trouvera que la dévotion (bhakti). Ainsi, partout, l'interprète possède d'avance une tradition héritée de l'ancien temps et marche toujours dans l'ornière où il se trouve dès l'abord engagé.

Au contraire, la méthode critique suppose une attitude d'impartialité absolue, considérant l'ouvrage en lui-même, sans penchant pour aucune doctrine. Évidemment, on peut commettre des erreurs en appliquant cette méthode ; il peut même arriver quelquefois qu'on aboutisse à des conclusions absurdes, en raison des préjugés insurmontables dus à la naissance, à la race, ainsi qu'à d'autres circonstances telles que le défaut de patience ou l'absence de matériaux suffisants pour fonder votre opinion. Reprenons encore l'exemple de la Bhagavad-gītā. Un savant allemand, prétendant y

appliquer la méthode critique, est arrivé à la conclusion que l'ouvrage est purement théiste et que toutes les stances qui renferment les idées panthéistes ont été interpolées après coup. Or, un illustre savant hindou nous a récemment démontré, par une étude minutieuse et très complète de la *Gitā*, qu'il n'y a pas une seule stance qu'on pût considérer comme ajoutée plus tard, ou comme ayant un sens éloigné du contexte. Tout y est d'accord, tout se suit, sans le moindre artifice ; et l'esprit de la *Gitā* ne se prête nullement à favoriser telle ou telle école du Vedānta, mais est entièrement pratique et universel dans sa nature. Il peut se résumer en un mot : « *jñāna-purvaka-bhaktipradhāna-niṣkāma-karmānuṣṭhāna* » : « l'accomplissement désintéressé du devoir, inspiré par le parfait amour du Seigneur, précédé de la connaissance vraie ». Voici un autre exemple tiré de l'histoire de l'exégèse védique. La méthode d'interprétation suivie par Sāyaṇa manque presque entièrement d'impartialité, ne cherche point à être semblable à elle-même et ne respecte pas les règles ordinaires de l'interprétation ; Roth, de son côté, va à l'autre extrémité, en condamnant Sāyaṇa entièrement, et en proposant souvent des explications tout à fait fantaisistes. Plus tard, Geldner et Pischel ont suivi une voie moyenne, et ils sont arrivés à découvrir, chez Sāyaṇa, des explications vraiment correctes, ingénieuses et fondées sur de fortes raisons. Il ne faut donc pas croire qu'il suffise de dire que l'on va appliquer la méthode critique pour parvenir sûrement à la vérité ; encore faut-il s'en servir avec toutes les réserves et les précautions requises.

La méthode critique, opposée à la méthode traditionnelle, n'était pas inconnue des écrivains sanscrits anciens, spécialement dans le domaine de la philosophie. Les *Mīmāṃsakas*, dont la préoccupation spéciale était de prescrire les règles d'interprétation, ont fait connaître en des termes laconiques les points essentiels de cette méthode dans le *śloka* suivant¹ :

upakramopasaṃhārau, abhyāsoṇpūrvatā phalam |
arthavāḍopapattī ca, liṅgam tātparyā-nirṇaye ||

« Le commencement, la fin, la répétition, la nouveauté, le résultat, la mise en valeur et l'argument, tels sont les procédés pour déterminer le sens général d'un passage. » Ainsi, en déterminant

1. Cité dans le *Sarvadarśanasangraha* (*pūrṇaprajñādarśana*) et attribué à la *Bṛhat-saṃhitā*.

le sens du sixième chapitre de la Chāndogya Upaniṣad, on illustre l'emploi de toutes ces règles. Dès le commencement du chapitre, on peut voir qu'il enseigne particulièrement l'unité de l'esprit suprême ; par exemple : *ekam eva advitīyam* (Chand. VI. 2. 1), « il est unique, en vérité, et sans second » ; la fin l'indique également, par exemple : *aitadātmyam idam sarvam*, « tout ceci l'a pour âme » (Chānd. VI. 8. 7). Dans tout le chapitre, il y a répétition de cette idée ; par exemple, la phrase *tattvamasi* s'y trouve neuf fois. Il y a nouveauté, puisque l'unité de l'esprit suprême ne peut être connue que par ce chapitre. Le résultat de la connaissance de l'esprit suprême y est aussi mentionné ; par exemple : *acāryavān puruṣo veda, tasya tāvadeva ciraṃ yāvan na vimokṣye atha sampatsye*, « l'homme qui a un maître, connaît ; il doit attendre jusqu'au moment d'être libéré de son corps ; après quoi il s'identifie au Brahma ». Ainsi, on dit qu'atteindre le Brahma est le fruit de la connaissance en question. Nous y trouvons aussi la glorification de l'unité : *uta tam ādeṣam aprākṣyo yenācṛutam cṛutam bhavati, amatam matam, avijñātam vijñātam*, « tu m'as demandé l'enseignement par lequel ce qui n'est pas entendu devient entendu, ce qui n'est pas pensé devient pensé, ce qui n'est pas connu devient connu » (Chand. VI. 1. 3). Les arguments qui établissent la même idée y sont relevés dans plusieurs endroits, par exemple : *yatha saumya ekena mṛtipiṇḍena sarvam mṛtṃmayam vijñātam syād, vācārambhaṇam vikaro nāmadheyam mṛttiketyeva satyam*, « comme en connaissant un morceau d'argile, tout ce qui est fait en argile devient connu ; toute modification ne tient qu'en un nom, n'est plus qu'une question de mots, tandis que seule l'argile est la réalité » (Chānd. VI. 1. 4). Un bref coup d'œil sur le bhāṣya de Çankara, par exemple, va nous montrer combien cette méthode est souvent employée en déterminant le sens d'un mot dans un passage des Upaniṣads. Entre de nombreux exemples, citons le suivant : le premier adhikaraṇa de I, 4, où, en déterminant le sens du mot « *avyakta* », « non développé » (Kaṭha. I. 3. 10, 11), toutes ces règles se trouvent appliquées.

Avant d'aborder l'examen critique des sūtras, comme nous nous sommes proposé de le faire, il faut prendre garde de ne pas confondre la question qui nous occupe avec une autre qui, tout en étant analogue, poursuit un but très différent. Cette question est la suivante : lequel de ces cinq systèmes du Vedānta est le plus élevé,

et satisfait le mieux la tendance qui pousse l'humanité dans sa recherche éternelle de la vérité? Évidemment il est difficile de se prononcer pour tel ou tel autre système comme étant le plus juste et le plus profond. Chaque système a ses qualités comme ses défauts, ses partisans comme ses adversaires. Si la philosophie s'occupait spécialement de rechercher l'unité dans la pluralité, il est certain qu'aucune idée ne serait plus grande que le monisme absolu de Çankara; et nulle part ailleurs nous n'aurions vu la pensée humaine s'élever à une hauteur semblable. Mais ce point de vue nous est étranger. La question que nous nous posons est d'ordre purement philologique, non pas philosophique. Nous avons sous les yeux un texte comportant plusieurs interprétations différentes; et la tâche que nous avons entreprise est celle de voir laquelle de ces interprétations représente le plus fidèlement l'original, tout intérêt philosophique mis à part.

Les Brahma-sûtras de Bādarāyaṇa sont divisés en quatre *adhyāyas* (chapitres), dont chacun contient quatre *padas* (ou quarts). Bien que les sûtras ne semblent pas se rattacher les uns aux autres, au point de vue de leur forme extérieure, ils n'en forment pas moins une suite logique, par le fait que tous procèdent d'un même plan bien arrêté. Le premier chapitre est nommé *Samanvayādhyāya* — ce qui veut dire : chapitre cherchant à démontrer que les Upaniṣads traitent du Brahma comme étant leur objet final. Le premier pada de ce chapitre constate d'abord, en termes généraux, que le Brahma est l'objet le plus élevé de la connaissance, que c'est de lui que résultent la création, la conservation et la destruction de l'univers, les écritures n'étant que le moyen de le connaître et n'ayant que lui pour but principal. Il discute ensuite certains passages des Upaniṣads, dont le sujet suggère un doute; en effet on ne peut pas affirmer d'une façon certaine si ces passages se rapportent au Brahma ou à quelque autre objet, comme le *Pradhāna* des *Sāṅkhyas*, ou l'âme individuelle, ou une divinité; toutefois on y trouve des indications nettes et indiscutables sur le Brahma (*spāṣṭa-brahma-lingani*). Le deuxième et le troisième *pāda* traitent aussi de passages pareils, mais où la notion du Brahma est encore plus obscurcie (*a-spāṣṭa-brahma-lingāni*). Le quatrième *pāda* traite tout particulièrement des passages contenant des mots qui sont interprétés par les *Sāṅkhyas* comme désignant apparemment leurs principes, par exemple le *pradhāna*, le *maḥat*, etc.; on démontre qu'en fait ils se rapportent aux catégories du Vedānta. Ainsi le

quatrième pāda contient une polémique dirigée spécialement contre les Sāṅkhyas.

Après avoir établi que le Brahma seul est l'objet des Upaniṣads, le sūtrakāra, dans le deuxième adhyāya appelé « Avirodhādhyāya » (chapitre s'occupant de l'absence de contradiction), va démontrer qu'on ne peut rien avancer de contradictoire à ce qui a déjà été affirmé. Dans le premier pāda du deuxième adhyāya, toutes les objections fondées sur les smṛtis comme celles des Sāṅkhyas, lesquelles prétendent contenir des passages d'une portée opposée, ainsi que les objections fondées sur le raisonnement spéculatif, pur et simple, trouvent leur réponse. Après avoir ainsi défendu la doctrine du Vedānta contre les attaques des smṛtis contradictoires et celles des arguments spéculatifs (nyāya), le deuxième pāda réfute toutes les autres doctrines, celles des Sāṅkhyas, Naiyāyikas, Bauddhas, etc., par les mêmes procédés d'argumentation spéculative qui sont leur fort. Le troisième pāda essaie de concilier les passages, apparemment contradictoires, concernant la création des éléments ainsi que les attributs essentiels de l'âme individuelle, tandis que le quatrième traite d'une façon semblable les passages se rapportant aux souffles vitaux et aux organes des sens.

Le troisième adhyāya s'appelle « Sādhanādhyāya » (chapitre traitant des moyens d'atteindre à la béatitude). Le premier pāda, en particulier, parle de la transmigration de l'âme individuelle et décrit ses misères, inculquant ainsi le vairāgya, « le dégoût du monde ». Le deuxième pāda discute les états différents de l'âme individuelle, comme ceux de veille, de rêve et de sommeil profond. Le troisième et le quatrième pāda parlent des différentes sortes de méditations prescrites comme conduisant à la béatitude, et essaient de concilier leurs contradictions et différences.

Le quatrième adhyāya s'appelle « Phalādhyāya » (chapitre parlant du fruit de la connaissance, qui est le salut). Le premier pāda s'occupe de la « jīvanmukti » ou « béatitude dès cette vie même » ; le deuxième discute sur la manière dont l'âme individuelle, possédant la connaissance, s'envole du corps ; le troisième et le quatrième traitent de l'état de l'âme émancipée.

Tous ces seize pādas contiennent un nombre d'adhikaraṇas (sections) dont chacun ne parle que d'un seul sujet. La méthode que chaque adhikaraṇa suit dans le traitement de chaque sujet est aussi très systématique. On commence par l'exposition du sujet (viśaya) ; puis vient celle du doute (viçaya ou saṃçaya), laquelle pose plu-

sieurs alternatives, dont une seule est finalement choisie ; ensuite on passe à la mention de la vue préliminaire (*pūrvapakṣa*), suivie par celle de la vue opposée (*uttarapakṣa*) ; enfin vient le *siddhanta* ou conclusion. Par exemple, dans le premier *adhikaraṇa* de I, 3, la question posée est la suivante : quel est l'objet dont parle le passage : « Celui dans lequel sont entrelacés le ciel, la terre, etc., sachez qu'il est votre âme » ? (c'est le *viśaya*). Est-il l'air, ou le *pradhāna*, ou l'âme individuelle, ou l'esprit suprême ? (c'est le *saṃçaya*). Il est l'air, l'âme individuelle, de autre chose, mais pas l'esprit suprême (tel est le *pūrvapakṣa*). Mais non, il n'est que « *Īvara* » (c'est l'*uttarapakṣa*). En définitive, le passage ne vise que l'esprit suprême (c'est le *siddhānta*).

Après avoir fait ces remarques générales sur la nature, le contenu, l'arrangement, la méthode des *sūtras*, nous allons les examiner maintenant, ou du moins les plus significatifs d'entre eux, d'une façon détaillée, ainsi que leurs interprétations différentes, données par les cinq grands commentateurs, *Çankara*, *Rāmānuja*, *Nimbārka*, *Madhya* et *Vallabha*.

CHAPITRE DEUXIÈME

ANALYSE

Adhyāya I, pāda 1.

Le premier sūtra est ainsi libellé : « Or donc c'est pourquoi (commence) l'investigation du Brahma » : c'est dire qu'il pose l'objet du traité. Le mot « or donc » (atha), selon Rāmānuja et Nimbārka, veut dire : « après la connaissance du karman, c'est-à-dire des œuvres, et de ses fruits » ; mais, d'après Çankara, il signifie : « après l'acquisition des quatre moyens de réussite nécessaires », à savoir la distinction entre les choses éternelles et non éternelles, l'aversion pour la jouissance des objets des sens dans ce monde et dans l'autre, la possession de la maîtrise de soi-même et la sérénité, etc., et enfin le désir de la délivrance. Vallabha préfère prendre le mot simplement dans le sens d'adhikāra, c'est-à-dire comme énonçant le début d'un nouveau sujet à traiter, et fait observer que l'investigation du Brahma est possible même en l'absence des moyens de réussite nécessaires mentionnés par d'autres. Madhva ne précise pas le sens du mot. Quant au mot suivant : « c'est pourquoi » (ataḥ), tous sont d'accord pour l'expliquer comme signifiant : « pour la raison que le karman et ses fruits sont connus comme étant périssables et bornés, et que seule la connaissance du Brahma peut conduire à la félicité éternelle ».

Le second sūtra définit ce Brahma comme étant « ce de quoi provient l'origine, etc., de ce monde ». Cette définition du Brahma est très importante, parce que, au seuil même du livre, elle va di-

rectement à l'encontre de la doctrine de Çankara. Selon celle-ci, le Brahma proprement dit n'est qu' « existence, intelligence et félicité » (sat, cit, ānanda) : c'est le Brahma inférieur qui, associé avec la māyā, produit, conserve et détruit le monde, lequel n'a qu'une existence phénoménale. Mais comment pourrait-on imaginer qu'un partisan de la doctrine de Çankara aurait, dès le début, donné une pareille définition du Brahma ? Au contraire, aucune difficulté de ce genre ne se présente dans le cas des autres commentateurs, pour lesquels ce double caractère du Brahma n'existe pas.

Le troisième sūtra veut dire que seules les Écritures sacrées sont le moyen de connaître le Brahma — point fondamental commun à tous les systèmes. Le quatrième sūtra dit que toutes les Écritures ont pour leur objet final le Brahma — ce que les sūtras en général tendent à confirmer. Vallabha lit les sūtras 2-3 comme n'en formant qu'un seul, et interprète ainsi le sūtra 4 : « Le Brahma est non seulement la cause efficiente du monde, comme on l'a dit dans le sūtra 2, mais aussi la cause matérielle, car il pénètre tout, sous les formes de l'existence, de l'intelligence et de la félicité. » Il rejette les interprétations données par les autres comme étant superflues, puisque le samanvaya trouvé par les autres dans ce sūtra est l'objet des sūtras suivants. Mais on peut faire la même objection contre Vallabha, puisque le sūtra I-4-23 contient la même idée, c'est-à-dire que le Brahma est aussi la cause matérielle de l'univers.

Le cinquième adhikaraṇa (sūtras 5-11) affirme que le Pradhāna non intelligent des Sāṅkhyas ne peut pas être la cause du monde, n'étant pas confirmé par l'Écriture, puisque le vouloir, attribut d'une chose intelligente, est déclaré appartenir à cette cause du monde. Tel est le sens général de cet adhikaraṇa selon Çankara, Ramanuja et Nimbarka, qui tous mentionnent à son propos le même passage, c'est-à-dire Chānd. VI. 2. 1. Néanmoins, nous voyons que chacun d'eux garde en vue sa propre doctrine, très nette et fixée, et tous essayent d'interpréter les sūtras selon leurs idées. Ainsi, à la fin de cet adhikaraṇa, Rāmānuja fait observer qu'il contient aussi une réfutation du Brahma Nirguṇa, puisqu'il donne le vouloir comme un attribut du Brahma, et que posséder le vouloir, cela revient à dire que l'on possède l'attribut de l'intelligence. Madhva, au contraire, trouve dans cet adhikaraṇa l'idée que le Brahma ne peut pas être qualifié comme inexprimable, puisqu'on l'a nommé

objet de connaissance (*īkṣanīya*), par exemple dans le passage « *atmanyeva ātmanam paçyet* » (qu'on voie l'ātman dans l'atman). Vallabha a, lui aussi, une idée semblable, prétendant que le Brahma ne peut pas être « *vyavaharātīta* », c'est-à-dire au-dessus de toute expression ou preuve ; en effet, on l'a décrit comme « voyant », ce qui veut dire qu'il s'est fait *vyavahārya* (exprimable).

Après avoir constaté, d'une manière générale, que le Brahma est l'objet principal du Vedānta Ćastra, qu'il est la cause de l'origine, de la conservation et de la destruction de l'univers et qu'il est intelligent, le sutrakāra prend à tâche d'examiner certains passages des Upaniṣads et de démontrer que certains mots qu'ils renferment ne signifient rien d'autre que le Brahma.

Ici encore, Ćankara remarque, en manière d'introduction, que la question qui nous occupe consiste à décider si c'est le Brahma supérieur ou inférieur qui est l'objet de certains passages des Upaniṣads ; mais cette opinion ne se peut pas justifier ; le reste de l'adhyāya montre que ce qui nous occupe est le choix entre le jīva et le Brahma (entre l'âme individuelle et l'esprit suprême) et, même dans le commentaire de Ćankara, nous ne trouvons que cette idée. Nous avons encore là un exemple de la manière dont un commentateur subit l'influence de ses idées préconçues.

L'adhikaraṇa suivant (6) (sūtras 12-19) prétend que l'Ānandamaya, mentionné dans Taĭtt. II. 5, n'est pas le jīva, mais l'esprit suprême. Cette interprétation paraît être la plus naturelle et la plus directe, et tous, sauf Ćankara, l'admettent. Toutefois Ćankara, après avoir longuement donné cette interprétation, la rejette pour une autre, à savoir celle-ci : « le mot Brahma dans la phrase suivante : *Brahma puccham pratiṣṭhā* (Brahma est la queue, le support), vise uniquement le Brahma en lui-même, et non pas le Brahma en tant que partie de l'Ānandamaya ». Et la raison qu'il donne pour accepter cette interprétation est que le mot ānandamaya ne peut s'appliquer qu'au Brahma saviṣeṣa (qualifié), jamais au Brahma nirviṣeṣa (non qualifié) qui peut s'appeler « ānanda » et non pas « ānandamaya ». Le fait que le passage contenant cette interprétation n'est pas une interpolation, comme Deussen paraît le penser, est évident, et cela pour deux raisons : la première est que c'est le seul passage où Ćankara parle de la distinction entre le Brahma saviṣeṣa et le Brahma nirviṣeṣa, qu'il mentionne au commencement de cet adhikaraṇa, et la deuxième, que Vallabha la réfute ; il fallait donc

qu'elle existât quelque part. Il y a un sūtra *kāmōc ca nānumānā-peṣā* qui est interprété différemment ; Çankara et Vallabha l'expliquent ainsi : « l'anandamaya ne peut pas être le Pradhana (*anumāna*), parce que le vouloir est, de suite, attribué à cet anandamaya » ; Rāmaṇuja et Nimbārka, au contraire, soutiennent que, « si l'anandamaya signifiait le jīva, il aurait besoin de quelque cause matérielle et non intelligente (*anumāna—acit*), ainsi qu'un potier a besoin de l'argile ; mais l'anandamaya n'a jamais besoin d'une chose pareille, car il lui suffit de vouloir ; c'est une raison de plus pour que l'anandamaya ne puisse pas être le jīva ». Madhva explique ce sūtra de la façon suivante : « Nous ne devons pas considérer le raisonnement (*anumāna*), puisqu'il est assujéti à notre volonté. » L'interprétation de Rāmaṇuja et Nimbārka semble être plus d'accord avec le contexte, parce qu'elle concerne le choix entre le Brahma et le jīva — question posée dans les sūtras précédents ; tandis que celle de Çankara, se rapportant au Pradhāna, est superflue, cette question étant déjà résolue dans l'adhikaraṇa précédent ; d'ailleurs ce sūtra expliqué ainsi ne serait que la répétition du sūtra I. 1. 5. Les sūtras 16, 17, 19 dans cet adhikaraṇa méritent l'attention, parce qu'ils sont basés sur la conception d'une différence individuelle entre le Brahma et le jīva ; et Çankara, à la fin du sūtra 17, propose son explication habituelle, à savoir que des sūtras comme ceux-ci ne se rapportent qu'à la différence entre le Brahma et le jīva, qui est le simple résultat de la māyā (illusion) ; tandis que, à vrai dire, une telle différence n'existe plus.

Au sujet des autres adhikaraṇas de ce pāda, tous les commentateurs sont d'accord, sauf Madhva qui mentionne d'autres passages des Upaniṣads dans les deux derniers adhikaraṇas. Ainsi l'adhikaraṇa 7 (sūtras 20-21) démontre que l'homme d'or vu dans le soleil et l'homme vu dans l'œil ne sont pas une âme individuelle d'un rang supérieur, mais l'esprit suprême. Le sūtra 21, *bhedavyapadeṣāc-cānyaḥ*, mérite aussi d'être noté, puisqu'il parle de la distinction entre le Brahma et le jīva. L'adhikaraṇa 8 (sūtra 22) affirme que l'éther mentionné dans la Chānd. Upa. I. 9, n'est pas l'éther-élément, mais l'esprit suprême. L'adhikaraṇa 9 (sūtra 23) dit que le praṇa dont on parle dans la Chānd. Upa. I. 11. 5, signifie l'esprit suprême. L'adhikaraṇa 10 (sūtras 24-27) enseigne que la lumière mentionnée dans la Chānd. Upa. III. 13. 7, n'est pas une lumière d'ordre physique, mais l'esprit suprême. L'adhikaraṇa 11 (sūtras 28-31) constate que le Praṇa dont parle la Kauṣ. Upa. III. 2, est

le Brahma. Dans le sūtra 31 de cet adhikaraṇa, l'ablatif « upasātraividhyāt » est expliqué par Gaṅkara de deux façons. Ainsi, selon lui, le sūtra peut signifier : « Si l'on dit que l'on n'a pas en vue le Brahma, en raison du fait que l'on mentionne les traits caractéristiques de l'âme individuelle et du principal souffle vital, nous répondrons : non ; parce que votre interprétation conduirait à admettre une triple méditation — ce qui est contre la raison » ; ou bien le sens serait : « la mention des traits du jiva et du prāṇa n'est pas déplacée, même dans un chapitre consacré au Brahma, à cause du triple caractère de la méditation, c'est-à-dire parce que le chapitre vise réellement à prescrire trois sortes de méditation, selon qu'on considère le Brahma sous l'aspect du Prāṇa, ou du Prajñā, ou en lui-même » (selon Rāmānuja, les objets de ces trois méditations sont les suivants : le Brahma lui-même comme la cause du monde entier ; le Brahma comme ayant pour corps la totalité des âmes jouissantes, ou le Brahma comme ayant pour corps les objets et les instruments de jouissance). Rāmānuja, Nimbārka et Madhva suivent la deuxième façon d'expliquer cet ablatif, tandis que Vallabha suit la première ; et, certainement, c'est la deuxième qui est la plus naturelle, comme on le voit d'après les ablatifs employés ailleurs, et en particulier d'après l'ablatif suivant dans ce sūtra même.

Adhyāya I, pāda 2.

Le deuxième pada du premier adhyaya traite des passages dans lesquels les indications relatives au Brahma ne sont pas claires. L'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-8) démontre que l'être qui consiste dans le manas (manomayaḥ) et dont le corps est le prāṇa (prāṇagarīrah), et qui est prescrit comme objet de méditation dans la Chānd. Upa. III. 14. 1 et 2, n'est pas l'âme individuelle, mais l'esprit suprême. Cet adhikaraṇa est très important pour notre sujet, comme contenant plusieurs sūtras (par exemple, les sūtras 3, 4, 5, 6 et 8) qui parlent de la différence de nature entre le Brahma et le jiva. Gaṅkara est obligé d'ajouter après le sūtra 6 son explication habituelle qui est : — il faut entendre toute cette différence comme irréalité et n'étant que le résultat des conditionnements illusoires qui limitent l'esprit suprême ; tandis que les autres commentateurs ne voient pas la nécessité d'une telle explication. Dans le sūtra 7, il est in-

intéressant d'observer que le mot « tad-vyapadeṣāt » : « à cause de la mention de cela », est expliqué par tous comme signifiant *alpatva* (*aṇutva*)-vyapadeṣāt : « à cause de la mention de l'atomicité », et fournissant une raison pour croire que le jīva est le sujet du passage en question. N'implique-t-il pas l'idée que le sūtrakāra admet la dimension atomique du jīva, — dimension acceptée par tous les commentateurs, sauf Ćankara, qui est le seul à soutenir que le jīva est vibhu (omniprésent) tout autant que le Brahma ? Les explications du mot « vyomavaca » : « pareil à l'éther », sont également intéressantes. Voici celle de Ćankara : le Brahma, bien qu'omniprésent, est décrit ici comme atomique, ainsi que l'éther qui, tout en étant omniprésent, peut aussi être considéré comme limité par les formes qu'il remplit, par exemple celle d'un pot, etc. Évidemment il faut avouer qu'ainsi expliqué, l'exemple s'accorde avec la doctrine de Ćankara, puisqu'il définit exactement le rapport entre le Brahma et le jīva, selon l'idée de Ćankara. Il est curieux d'observer que Nimbārka suit Ćankara dans sa manière d'expliquer, bien que, croyons-nous, il comprenne cet exemple dans un sens limité, c'est-à-dire seulement pour expliquer comment ce qui est grand peut être considéré en même temps comme petit (cf. « brha-to'lpatvam tu gavākṣavat saṃgacchate »), en excluant entièrement l'idée du rapport entre le Brahma et le jīva. Rāmānuja explique le mot très ingénieusement : dans ce passage, le Manomaya est décrit non seulement comme étant petit, mais aussi comme omniprésent, à la façon de l'éther (*jyayān prthivyāḥ*, Chānd. III. 14. 3 : « plus grand que la terre »), ce qui est un argument de plus pour que Manomaya signifie le Brahma. Madhva et Vallabha expliquent le mot exactement comme Ćankara. Aussi le mot « vaiṣeṣyāt » (littéralement : « à cause de la différence »), qui fournit la raison pour laquelle le Brahma n'est pas assujéti au plaisir et à la peine comme l'est le jīva, est-il expliqué par tous, sauf Rāmānuja, comme signifiant « à cause de la différence de nature entre le Brahma et le jīva ». Mais Rāmānuja l'explique ainsi : « à cause de la différence de la raison d'être de la jouissance », c'est-à-dire : ce n'est pas seulement le séjour dans le corps qui conduit à la jouissance, mais c'est le fait d'être sujet aux actions ainsi qu'au mérite et au démerite qui en résultent, ce qui n'est jamais possible dans le cas du Brahma, — point qu'il mentionne très souvent.

Le deuxième adhikaraṇa (sūtras 9-10) enseigne que l'être dont les brāhmaṇas et les kṣatriyas ne sont que l'aliment, mentionné

dans Kaṭha. I. 2. 24, est l'esprit suprême. L'adhikaraṇa 3 (sūtras 11-12) établit que les deux principes qui sont entrés dans la cavité interne (Kaṭha. I. 3. 1) sont le Brahma et le jīva. Tous, sauf Rāmānuja, s'accordent à considérer les sūtras 9-12 comme formant deux adhikaraṇas ; il est le seul à les regarder comme n'en formant qu'un ; mais son essai d'en faire une unité est bien artificiel et ne tend à aucun but particulier (voyez p. 245, B. S. S. LXVIII). Les sūtras 11 et 12 méritent d'être notés à cause du duel *ātmanau* signifiant le jīva et le paramātman, dans le sūtra 11, ainsi que du fait que le sūtra 12 précise la différence de caractère entre le Brahma et le jīva. Rāmānuja observe en commentant ce sūtra : *asmin prakaraṇe jīvaparamātmānaveva upāsya tvopāsakatva-prāpyatvapraprāpti-va-viśiṣṭau sarvatra pratipādya te* : « dans cette section, le jīva et le paramatman sont partout décrits comme le méditant et l'objet de la méditation, comme celui qui atteint et celui qui est atteint ». Même Çankara dit : *viññānatmanam rathinam saṃsaramokṣayor ganturam kalpayati... paramatmanam gantavyam* : on représente le jīva comme celui qui va, et le paramātman comme celui vers lequel on va ».

L'adhikaraṇa 4 (sūtras 13-17) affirme que « l'homme dans l'œil » (Chand. IV. 15. 1) est le Brahma. Rāmānuja et Nimbārka lisent un sūtra de plus, *ata eva ca sa* (*tad. N.*) *Brahma*, entre les sūtras 15 et 16. Mais il ne peut pas être original, comme étant tout à fait superflu et déplacé au milieu des ablatifs signifiant des raisons ; d'ailleurs, il n'existe pas chez Vallabha et Madhva. L'adhikaraṇa 5 (sūtras 18-20) dit que l'Antaryāmin, « le maître intérieur », mentionné dans Bṛhad. III. 7. 3, est le Brahma ; il ne peut pas être le Pradhāna des Sāṅkhyas, à cause de la mention des attributs qui ne lui appartiennent pas (sūtra 19) ; il ne peut pas être non plus le jīva, puisque les deux versions de la Bṛhad. le décrivent comme différent du maître intérieur (sūtra 20). Ici Çankara, Nimbārka, Madhva et Vallabha lisent les sūtras 19 et 20 : *na ca smṛtam, ataddharmabhilapād et çārīraḥ ca ubhayepi hi bhedenainam adhīyate* ; tandis que Rāmānuja lit le mot *çārīraḥ ca* comme formant une partie du sūtra 19. Cette façon de couper a l'avantage de lier les deux ablatifs avec le *çārīraḥ*, bien qu'il soit préférable d'avoir *çārīraḥ* et *enam* (qui ne peut désigner que Çārīraḥ) dans le même sūtra. Le sūtra 20 parle de la différence entre le Brahma et le jīva ; et Çankara donne son explication habituelle, à savoir : toutes les affirmations de la différence sont dues aux conditionnements, qui

eux-mêmes sont les produits de l'ignorance. L'adhikaraṇa 6 (sūtras 21-23) démontre que l'être décrit comme possédant l'invisibilité, etc. (Muṇḍaka, I. 1. 5-6), est le Brahma; il n'est point le jīva ni le pradhāna, à cause de la mention des attributs distincts et de la différence. Ici aussi, le sūtra 22 affirme la différence de nature entre le Brahma et le jīva. L'adhikaraṇa 7 (sūtras 24-32) dit que l'ātman vaiçvānara mentionné dans Chānd. V. 11. 6, est le Brahma.

Adhyāya I, pāda 3.

L'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-7) démontre que l'être dans lequel le ciel, la terre, etc., sont entrelacés (Muṇḍ. II. 2. 5) est le Brahma, à cause du mot « ātmā » qu'on lui accorde, et parce qu'il est désigné comme celui vers lequel les âmes libérées reviennent. Il ne peut pas être le Pradhāna, pas plus que l'âme individuelle, à cause de la différence affirmée. Rāmānuja est le seul qui lise les sūtras 3 et 4 comme n'en faisant qu'un (comp. ci-dessus : I. 2. 19-20). Il faut observer que les sūtras 2, 5 et 7 renferment la différence de nature entre le Brahma et le jīva. L'adhikaraṇa 2 (sūtras 8-9) affirme que le « bhūmā » (ce qui est grand) (Chānd. VII. 23, 24) n'est que le Brahma; il ne peut pas être le prāṇa (souffle vital), puisqu'il est mentionné à la suite de « samprasada », c'est-à-dire la béatitude ou l'état de sommeil profond, ou secondairement le prāṇa qui reste éveillé dans l'état de sommeil profond (*samprasādād adhy upadeçāt*). Rāmānuja, Nimbārka et Vallabha suivent cette explication. Mais Madhva explique cette phrase comme signifiant « par le fait qu'il possède la nature de la béatitude suprême et qu'il est proclamé supérieur à tous » — ce qui n'est pas raisonnable en l'absence du mot « ca » (et). L'adhikaraṇa 3 (sūtras 10-12) enseigne que l'Akṣara (l'être impérissable) mentionné dans Brhad. III. 8. 8, est le Brahma. L'adhikaraṇa 4 (sūtra 13) constate que le « Para-Puruṣa » (l'homme suprême) qui est indiqué comme l'objet de méditation par la syllabe « om » (Praçna, V. 5) n'est pas le Brahma inférieur, mais le Brahma supérieur, puisqu'il est désigné comme l'objet de réalisation (*īkṣati-karma-vyapadeçāt*). C'est ce que dit Çankara. Mais Rāmānuja et Nimbārka traduisent ce sūtra différemment : l'objet de méditation (*īkṣati-karma*) n'est pas Brahmā, mais le Brahma, puisque ensuite il est

désigné (*vyapadeṣāt*) comme le Paramātmā. Ainsi les deux alternatives, selon Rāmānuja et Nimbārka, sont le Brahma et Brahmadeva (*ñiva-samaṣṭi-rūpo aṇḍadhipatiḥ caturmukhaḥ uta sarveṣvaraḥ puruṣottamaḥ*), ce qui est naturel, puisque le double caractère du Brahma — supérieur et inférieur — ne fait pas partie de leur doctrine. Vallabha lit le sūtra comme Ćankara ; mais, selon lui, les alternatives sont Paramātmā et Brahmā : *parapuruṣaḥ paramātmā dhyānaviṣayaḥ ahoṣvit viratpuruṣo brahmā vā* ? Madhva, qui lit le sūtra comme Ćankara, l'explique ainsi : Le passage *tad aikṣata*, etc. (Chand. VI. 2, 3), vise Viṣṇu, puisque la mention de l'acte de voir (ikṣati-karma-vyapadeṣa) ne peut pas appartenir à un autre. Certainement la façon dont Ćankara traduit ce sūtra est plus naturelle que celle de Rāmānuja ; parce que le sūtra, s'il était compris à la manière de Rāmānuja, serait mieux sous la forme *ikṣatikarma saḥ vyapadeṣāt* ; bien que la mention du Brahma inférieur que fait Ćankara ne fournisse pas de raison suffisante, comme nous le verrons plus tard.

Dans l'adhikaraṇa suivant (5) (sūtras 14-21), la question est de savoir si le petit éther (dahara-akāṣaḥ) dans le lotus du cœur est l'éther-élément, ou le jīva ou le Brahma. Il est décidé que c'est le Brahma, à cause des nombreuses épithètes qui lui sont appliquées, telles que « étant sans péchés », etc., et à cause d'autres indications du genre de celle-ci : toutes les âmes individuelles sont censées revenir vers lui, et lui-même est décrit comme étant le pont, ou le support, qui empêche les mondes d'être confondus. Mais, dans les passages suivants, par exemple dans Chand. VIII, 3. 4, c'est du jīva que l'on parle : « l'être serein (littéralement : la béatitude complète, *samprasadaḥ*), qui, après s'être élevé du corps matériel, et après s'être approché de la lumière suprême, apparaît dans sa vraie forme, c'est l'âme, dit-il », etc. ; et ainsi « dahara » peut aussi signifier le jīva. Il est répondu à cette objection dans les sūtras 18, 19 et 20. Le sūtra 19 est spécialement intéressant, parce que les diverses façons dont il est interprété indiquent une différence fondamentale dans la doctrine. Ce sūtra littéralement traduit a la teneur que voici : « si le passage suivant (semble désigner l'âme individuelle), c'est néanmoins celle dont la vraie nature est manifeste ». Ćankara interprète cette phrase comme signifiant : ce qui est mentionné dans ce passage est l'âme individuelle, dont la vraie nature n'est plus obscurcie par les conditionnements illusoire, c'est-à-dire qui ne diffère point de l'esprit

suprême. Ici encore Çankara ajoute ses remarques habituelles : dans tous les endroits où le sūtrakāra parle d'une différence entre le Brahma et le jīva, il n'entend pas une différence réelle, sa seule intention étant de détruire la notion fausse qui attribue au Brahma la nature bornée du jīva ; et c'est la raison pour laquelle il ne fait que constater que le Brahma et le jīva sont différents. Ainsi Çankara lui-même, à cet endroit, a conscience du fait que le sūtrakāra parle ici d'une différence entre le Brahma et le jīva. Tous les autres commentateurs interprètent ce sūtra comme voulant dire que c'est certainement de l'âme individuelle qu'il s'agit, mais l'âme dont la vraie nature est manifestée, ce qui conduit à la similarité des épithètes ; néanmoins, elle ne peut pas être le Brahma ; et, par conséquent, « dahara » ne peut pas signifier le jīva. Nimbārka dit : *pūrvoktaguṇayukto nityavirbhūtasvarupaḥ paramātmā daharaḥ, āvirbhūtasvarūpo jīvas tu na* : « le Paramātman qui possède les attributs mentionnés ci-dessus, et dont la nature est constamment manifestée, est le « dahara », mais non pas le jīva dont la nature est révélée ». Madhva remarque aussi qu'il faut faire une différence entre le jīva qui, dans son état de délivrance, révèle sa nature, par la grâce du Paramātman, et le Paramātman lui-même qui est désigné par le mot « dahara » dans le passage précédent. Vallabha expose clairement que la deuxième explication de ce sūtra est la plus naturelle : *tu-çabdena nāyam artho dūṣyate, kiṃtu kiñcid anyad astīti na nakāra-prayogaḥ* : « le mot *tu* (mais) ne réfute rien, mais seulement suppose quelque autre chose ; c'est pourquoi *na* (ne pas) n'est point employé ».

Les deux sutras suivants (22, 23) forment, selon Çankara et Madhva, un adhikaraṇa indépendant, qui décide que « Celui par lequel tout brille » (Muṇḍaka II. 2. 10) n'est pas une lumière matérielle, mais le Brahma. Selon Rāmānuja, Nimbārka et Vallabha, ces deux sūtras font partie de l'adhikaraṇa précédent, et fournissent seulement des arguments supplémentaires pour donner au « dahara » la signification du paramātman. C'est le jīva imitant que renferme le passage discuté dans le sūtra 19 ; tandis que « dahara » doit être le Brahma imité. *Anukartā prajāpatiṃ vākye nirdiṣṭaḥ, anukāryam brahma daharākāṣaḥ*.

La conjonction « ca » (et) dans le sūtra 22 favorise, sans doute, l'explication de Rāmānuja, en ajoutant un argument en faveur de ce qui précède. Çankara, conscient de cette difficulté, est obligé d'expliquer « ca » comme se rapportant au quatrième pāda du

même *çloka* — *tasya bhasa sarvam idam vibhati* : « par sa lumière, est tout illuminé », comme suite des trois premiers padas (Muṇḍaka, II. 2. 10, ou Kaṭha. II. 5. 15) — ce qui n'est pas satisfaisant. Rāmānuja donne d'autres raisons pour ne pas considérer ces deux sūtras comme formant un adhikaraṇa indépendant : « Quelques-uns soutiennent que les deux derniers sūtras constituent un adhikaraṇa indépendant qui prouve que le texte (Muṇḍaka, II. 2. 10) renferme le Brahma suprême ; mais leur point de vue n'est pas admissible, pour la raison que le texte en question ne peut pas donner lieu à un pūrvapakṣa, puisqu'il a été prouvé (sūtras I. 2. 21 et I. 3. 1) que toute la section dont ce texte fait partie concerne le Brahma, et que c'est le Brahma qui est compris comme lumière (sūtra I. 1. 24). D'ailleurs, cette interprétation ne s'accorde pas avec la teneur des sūtras. »

L'adhikaraṇa 7 (sūtras 24-25) démontre que « l'être de la dimension du pouce » (Kaṭha. II. 4. 13) n'est pas le jīva, mais le Brahma. Le Brahma est défini ainsi, puisqu'il habite le cœur du dévot afin d'être l'objet de sa méditation, le cœur ayant la dimension d'un pouce. Comme il n'y a que les hommes qui soient capables d'une telle méditation, la dimension du cœur des autres créatures reste en dehors de la question.

Les deux adhikaraṇas suivants (26-33 et 34-38) forment une sorte de digression suggérée par l'adhikaraṇa précédent. La question est de savoir si ce sont les hommes seulement qui sont capables de la connaissance du Brahma. L'adhikaraṇa 8 décide que les dieux aussi sont aptes à posséder la Brahma-vidyā et l'adhikaraṇa 9 refuse ce privilège aux Çudras. L'adhikaraṇa 10 (sūtra 39) dit que le Prāṇa devant lequel tout tremble (Kaṭha. II. 6. 2) est le Brahma. L'adhikaraṇa 11 (sūtra 40) affirme que le jyotiḥ « Lumière » mentionné dans la Chānd. (VIII. 12. 3) est le Brahma.

Ainsi les sūtras 24-40 forment, selon Çāṅkara, cinq adhikaraṇas distincts. Mais Rāmānuja les considère comme formant un adhikaraṇa principal qui se rapporte à « l'aṅguṣṭha-mātra puruṣa ». Les sūtras 24-25 parlent directement de ce puruṣa, tandis que les sūtras 26-30, 31-33 et 34-38 forment trois sous-adhikaraṇas secondaires qui discutent respectivement de l'aptitude des dieux à la Brahma-vidyā (devatādhikaraṇa), de la Madhuvidyā (madhvadhikaraṇa) et de l'inaptitude des Çudras (apaçudrādhikaraṇa). Les sūtras 39-40 fournissent d'autres raisons pour que l'aṅguṣṭha-mātra puruṣa désigne le Brahma en disant que les passages parlant de

« celui devant lequel tout tremble » (Kāṭha. II. 6. 2) et de la lumière primordiale (Kāṭha. II. 5. 15), — tous les deux n'étant que le Brahma — se trouvent entre les deux autres passages (Kāṭha. II. 4. 12 et II. 6. 17) qui concernent « l'aṅguṣṭhamātra puruṣa ». Le sūtra 40 est donc traduit par Rāmānuja : (L'aṅguṣṭhamātra puruṣa est le Brahma), la lumière étant mentionnée (dans le passage intervenant) (c'est-à-dire qu'il traite *jyotirdarṣana*t comme un mot composé).

Nimbārka s'accorde avec Rāmānuja en regardant tous les sūtras (24-40) comme un seul adhikaraṇa (pramītādhikaraṇa).

Madhya rapporte le sūtra 24 à un passage de la Kāṭha-Upaniṣad¹ (V. 3), et le traduit ainsi : « C'est Viṣṇu qui est compris (pramita) à cause de la mention directe de Vāmana, ce nom n'étant que celui de Viṣṇu. » Ainsi, Madhya donne au mot « pramita » le sens de « connu », et les autres, celui de « mesuré ». Sauf cette différence, Madhya suit exactement Čankara dans la division des adhikaraṇas, ainsi que le fait généralement Vallabha.

L'adhikaraṇa 42 (sūtra 41) décide que l'éther révélant les noms et les formes (Chand. VIII. 14. 1) n'est point l'éther-élément, ni l'âme individuelle, mais le Brahma suprême. Les deux sūtras suivants (42-43) forment, selon Čankara et Vallabha, un autre adhikaraṇa démontrant que le Vijñānamaya, « ce qui consiste en connaissance » (Bṛhad. Up. IV. 3. 7), n'est pas le jīva, mais le Brahma. Rāmānuja et Nimbarka, cependant, considèrent ces trois sūtras (41-43) comme ne formant qu'un seul adhikaraṇa, relatif à l'akāṣa (Chānd. VIII. 14. 1). A l'objection que le jīva ou « pratyagātman » n'est autre que le Paramātman, et cela en raison de plusieurs passages enseignant leur unité et condamnant leur dualité et que, par conséquent, l'akāṣa peut être le jīva libéré, dont il est fait mention dans le passage précédent, le sūtra 42 répond : non ; car on parle du jīva et du Brahma comme différant essentiellement l'un de l'autre dans l'état du sommeil profond et de la sortie du corps ; même dans l'état de délivrance, le jīva ne peut jamais être non différent du Brahma. Il faut observer ici que le sūtra 42 parle distinctement de la différence entre le Brahma et le jīva, et que le même passage (Bṛhad. IV. 3. 21) est cité par Čankara ainsi que Rāmānuja. Le fait que le mot « vyapadeṣāt » est impliqué dans

1. Madhye vāmanam āsīnam viṣve devā upāsate.
(Tous les dieux adorent Vāmana assis au milieu.)

le sūtra 42 paraît être un argument en faveur de la considération des sūtras 42-43 comme formant partie d'un même adhikaraṇa. Madhva regarde ces trois sūtras (41-43) comme formant trois adhikaraṇas différents, qui se rapportent respectivement à l'akāṣa (Chānd. VIII. 14. 1), au Prajña (Bṛhad. IV. 3. 21) et au Seigneur universel (Bṛhad. VI. 4. 22) et qui leur donnent la signification de l'Esprit suprême.

Adhyāya I, pāda 4.

Il a été démontré dans I. 1. 5 que le Pradhana ne peut pas être la cause de l'univers, cette thèse n'ayant pas l'appui des Écritures, et que le Brahma est le seul sujet visé par les passages indécis des Upaniṣads. Néanmoins, les Sāṅkhyas mettent en avant certains passages qui se servent de termes fréquemment employés dans leur doctrine. L'objet spécial du dernier pāda du premier adhyāya est de prouver que ces termes ne peuvent qu'exprimer quelques idées relatives à la doctrine du Vedānta.

Le premier adhikaraṇa (sūtras 1-7) établit que le mot « avyakta », « le non-développé », qui se trouve dans Kaṭha. I. 3. 10 et 11, ne signifie pas le Pradhāna, mais le corps subtil aussi bien que le corps grossier, celui-ci n'étant que l'effet du corps subtil. Sur ce point, Ćankara, Rāmānuja et Nimbarka sont tous d'accord. Madhva, qui lit un sūtra de plus, *prakaraṇāt*, entre les sūtras 5 et 6, et qui inclut le sūtra 8 dans cet adhikaraṇa, essaie de prouver que l'avyakta signifie Viṣṇu, et interprète le sūtra 4, *jñeyatvāvacanucca*, d'une façon différente de tous les autres commentateurs. Selon ces derniers, ce sūtra veut dire que l'avyakta ne peut pas être le Pradhāna, car s'il l'était, le jñeyatva (c'est-à-dire le fait d'être un objet de la connaissance) devrait lui être attribué, la connaissance du Pradhāna conduisant au Mokṣa selon les Sāṅkhyas. Or, comme il ne lui est pas attribué, l'avyakta doit avoir une autre signification. Madhva, de son côté, explique ce sūtra ainsi : l'avyakta signifie Viṣṇu, puisque le jñeyatva ne peut être attribué qu'à lui. Selon Vallabha, l'avyakta dans ce passage signifie la grâce du Seigneur, identique à lui-même ou au Brahma subtil.

L'adhikaraṇa 2 (sūtras 8-10) démontre que le non-né qui est tricolore, « trirūpa aja », dans Ćveta. IV. 5, ne peut pas être le Pra-

dhana ni la prakṛti des Sāṅkhyas, mais la matière causante de l'univers consistant en trois éléments (la lumière, l'eau et la terre, « jyotirupakramā ») et non en trois qualités (satva, rajas et tamas), comme le prétendent les Sāṅkhyas; ou bien il est la puissance divine du Brahma, capable de produire la matière causante; et le nom « ajā », « chèvre », n'est qu'un terme métaphorique, « kalpana ». Rāmaṇuja et Nimbārka trouvent la même idée générale dans cet adhikaraṇa; mais, selon leur doctrine, l'ajā signifie plutôt le « sūkṣma-cid-acid-vastu », « le monde intelligent et non intelligent dans son état subtil », lequel forme le corps même du Paramātmā. D'ailleurs, ils expliquent les mots « jyotirupakramā » et « kalpana » comme signifiant respectivement « produit du Brahma » (brahma-kāraṇikā) et « création ». A l'objection : comment peut-on définir l'ajā comme étant à la fois « produit par le Brahma » et « non-née » ? la réponse est que ceci se rapporte à la création; par exemple, dans le passage *dhātā yathāpūrvam akalpayat*, « le créateur créa comme avant ». Rāmaṇuja, d'ailleurs, se donne beaucoup de peine pour réfuter les explications des mots telles que les propose Ćankara. Vallabha, en général, suit Ćankara, bien qu'il lise le sūtra 9 comme *jyotir upakramāt tu*, etc. : « l'ajā est le jyotih, c'est-à-dire : la première création divine du Brahma, à cause de la mention qui se trouve au commencement de ce passage ». Madhya lit le sūtra 9 comme Vallabha, tout en l'interprétant différemment : les mots exprimant les actions « karma », les sacrifices, etc., tels que jyotiṣṭoma, ne signifient que Viṣṇu, — interprétation qui est la conséquence naturelle de la manière dont il explique l'adhikaraṇa précédent.

L'adhikaraṇa 3 (sūtras 11-13), selon tous les commentateurs, décide que les « pañca pañcajanah », dans Brhad. IV. 4. 1, ne sont pas les vingt-cinq principes des Sāṅkhyas, mais les cinq prāṇas.

L'adhikaraṇa 4 (sūtras 14-15) affirme qu'il n'y a aucune contradiction dans le fait que le Brahma, dont l'essence même est l'intelligence, soit la cause de l'univers. Rāmaṇuja et Nimbārka ont la même idée générale sur cet adhikaraṇa, mais ils le rapportent plus directement au sujet de la partie précédente de ce pāda, — qui est la réfutation des Sāṅkhyas. La cause est quelquefois appelée « sad » (existant), quelquefois « asad » ou « avyākṛta » (non manifesté), dit le Sāṅkhyas; elle doit donc être le pradhāna, et « vouloir » (*īkṣaṇa*) veut dire métaphoriquement chez le Pradhāna « être prêt à créer ». — Non, répond le Vedantiste; même le mot « asat » si-

gnifie le Brahma, appelé ainsi par rapport au monde grossier doué de nom et de forme ; il ne veut pas dire non-existence absolue. Çankara suivi par Vallabha, trouvant la réfutation des Sāṅkhyas terminée, rapporte cet adhikaraṇa à la question générale du Samanvaya et décide qu'il n'y a aucune contradiction relative au fait que le Brahma est cause de l'univers, bien qu'il en soit autrement en ce qui concerne l'ordre de la création ; ainsi le Samanvaya ne peut pas être mis en question. Madhva, qui explique le sūtra 14 comme Çankara, regarde le sūtra 15 comme formant un adhikaraṇa nouveau et l'interprète ainsi : « Bien que tous les mots signifient généralement le Paramātmān ou Viṣṇu, ils peuvent en même temps indiquer les objets du monde, d'une façon secondaire, étant transférés de Viṣṇu à ces objets. »

*Parasya vācakāḥ śabdāḥ samākṛṣyetareṣvapi |
vyavahriyante satatam lokavedānusārataḥ ||*

L'adhikaraṇa 5 (sūtras 16-18), selon Çankara et Vallabha, prouve que « celui qui est le créateur de ces hommes, et dont tout est l'œuvre » (Kauṣī. IV. 19), n'est point le souffle vital, ni l'âme individuelle, mais le Brahma. Rāmaṇuja et Nimbarka, qui sont d'accord sur l'idée générale, rapportent cet adhikaraṇa plus directement à la réfutation du Sāṅkhya qui voit dans ce passage le Puruṣa.

L'adhikaraṇa 6 (sūtras 19-22) démontre que « l'âme qui doit être vue, entendue », etc. (Bṛhad. IV. 5. 6), n'est pas l'âme individuelle, mais l'esprit suprême. De même, ici, Rāmaṇuja et Nimbarka cherchent une réfutation des Sāṅkhyas qui voient dans ce passage le Puruṣa. Cet adhikaraṇa est important en raison de la question qu'il pose ; alors que dans le passage *ātmanas tu kāmaya sarvaṃ priyaṃ bhavati* (tout est cher pour le plaisir final de l'âme), on considère qu'il y est parlé du jīva, comment peut-on soutenir ensuite que c'est du Brahma qu'il est parlé dans l'autre passage : *ātmanas tu vijñāneṇa sarvaṃ vijñātaṃ bhavati* (par la connaissance de l'âme, tout devient connu) ? Trois opinions différentes sont soutenues par Ācmarathya, Auḍulomi et Kācākṛtsna, ce dernier représentant le siddhānta. Le sūtra 22, contenant l'opinion de Kācākṛtsna, est interprété de façons diverses. Selon Çankara, il veut dire : « Puisque (l'Esprit suprême) existe dans la condition « avasthiteḥ » (de l'âme individuelle) », c'est-à-dire puisque

ce n'est que l'esprit suprême qui se présente comme étant l'âme individuelle — ce qui est évident dans le passage : « Puissé-je entrer en eux, avec cette âme vivante, et révéler les noms et les formes ! » Çankara établit ainsi l'identité absolue du jīva et du Brahma. Selon Rāmānuja et Nimbārka, le mot « avasthiteḥ » veut dire « à cause du Brahma habitant l'âme individuelle », c'est-à-dire : les mots exprimant le jīva sont attribués au Brahma puisque le Brahma demeure dans le jīva comme son âme, — le jīva constituant le corps du Brahma (cf. « Celui qui habite l'âme, dont l'âme est le corps, etc. » : Brhad. III. 7. 22). Rāmānuja et Nimbārka se réfèrent ainsi au maître intérieur, « Antaryāmin », impliquant une différence réelle entre le Brahma et le jīva. Vallabha explique le mot « avasthiti » comme signifiant « avastha » et dit que le jīva n'est qu'une avasthā (condition) du Bhagavat ; et c'est pourquoi les mots exprimant le jīva sont appliqués au Brahma, soutenant ainsi sa doctrine du monisme pur (c'est-à-dire sans la Māyā). Il est difficile de dire quel sens du mot « avasthiti » lui est propre ; or, il est probable que l'avocat de cette opinion, n'ayant pas une solution définitive du problème, emploie à dessein un mot de sens indéterminé pour exprimer le rapport entre le Brahma et le jīva.

L'adhikaraṇa 7 (sūtras 23-27) enseigne que le Brahma n'est pas seulement la cause opérante ou efficiente (nimitta-kāraṇa) du monde, mais aussi sa cause matérielle (upadāna-kāraṇa). Ici encore, Rāmānuja voit une réfutation spéciale du Seṣvarasāṅkhya, selon lequel l'Īṣvara est seulement la cause opérante, tandis que le Pradhāna est la cause matérielle indépendante. Vallabha suit Çankara. Ici le mot « pariṇāmat » dans le sūtra 26 est très important, puisqu'il est directement opposé à la doctrine du « vivarta » (superposition) soutenue par Çankara.

Le dernier sūtra (28) de ce pada est expliqué ainsi par Çankara : La réfutation de la doctrine sāṅkhya peut être, *mutatis mutandis*, appliquée aussi aux autres doctrines, par exemple à celle de la génération du monde par les atomes. Rāmānuja et Nimbārka le traduisent autrement : « Tous les passages des textes vedantiques sont expliqués comme se rapportant au Brahma et rien qu'au Brahma. » Ces deux interprétations du dernier sūtra sont surprenantes, surtout si l'on considère le fait que Çankara laisse de côté la réfutation de la doctrine sāṅkhya dans les quatre adhikaraṇas (sūtras 14-27) précédents ; tandis que Rāmānuja les rapporte régulièrement à la réfutation de tel ou de tel autre point de la doctrine

Sāṅkhya. Ici, Çankara n'est certainement pas d'accord avec lui-même; en effet, il ne rapporte pas la moitié de ce pāda à la réfutation de la doctrine sāṅkhya, bien qu'au commencement il lui reconnaisse pour but spécial de démontrer que certains mots et certains passages qui, selon les Sāṅkhyas, appuient leur doctrine, interprétés dans leur sens propre, ne peuvent renfermer que certains principes relatifs à la doctrine Vedānta. Rāmānuja et Nimbarka, au contraire, ont uniformément dirigé tout le pāda contre la doctrine Sāṅkhya.

Madhva, qui diffère de tous les autres commentateurs, voit dans ce pāda un essai pour démontrer que tous les mots, sans exception, signifient Viṣṇu; et il interprète tous les sūtras conformément à cette idée. Ainsi les sūtras 15-22, qui forment un adhikaraṇa, sont expliqués par lui de la même manière que le sūtra 15 ci-dessus. L'emploi des mots désignant les objets du monde opposés à Viṣṇu n'est qu'un usage populaire, n'ayant rien à faire avec le Çāstra. Il n'y a donc aucune contradiction; car tous les mots signifient Viṣṇu ésotériquement, en même temps que les objets du monde exotériquement (sūtra 16). Puisqu'un objet peut être indiqué par les mots signifiant Viṣṇu, tous les objets dépendant et provenant de lui, le jīva et le souffle vital principal peuvent être exprimés par les mots signifiant Viṣṇu, à cause du triple caractère de l'upāsana (voyez ci-dessus I. 1. 31) (sūtra 17). Tous les sūtras suivants sont expliqués dans le même esprit. Par exemple, les trois sūtras 20-22 représentent les opinions diverses sur les raisons pour lesquelles les mots expriment premièrement les actions, et finalement Viṣṇu; l'opinion de Kāçakṛtsna est que les mots expriment les objets du monde, puisque tout existe en Paramatman, est appuyé par lui et repose sur lui (avasthiteḥ). Les sūtras 23-27 forment un autre adhikaraṇa, démontrant que le mot « prakṛti » et tous les mots semblables expriment finalement Viṣṇu. Le sūtra 28 clôt le sujet, en affirmant que le sens étymologique de tous les mots (comme çūnya, abhava, etc.)¹ peut être Viṣṇu. Ainsi, selon Madhva, tout ce pāda a pour objet unique de démontrer que tous les mots comme « avyakta », « ajā », « prakṛti », etc., désignent en fin de compte Viṣṇu. L'interprétation de Madhva, bien qu'unique en son genre

1. Voilà comment Madhva fait dériver les mots : — çūnya et abhāva : « *Çam ūnam, kurute asau çūnyaḥ* » : « celui qui donne aux autres la jouissance inférieure à la sienne » et « *naṣṭa bhāvayitum yogyo ato'bhāvam vadanty enam* » : « il est appelé « abhāva » comme ne se prêtant pas à la compréhension ».

et fantaisiste par moments, a le mérite d'être logique, en tant qu'elle se rapporte strictement au Samanvaya, le titre du premier chapitre.

Adhyāya II, pāda 1.

Après avoir établi dans le premier adhyāya que tous les passages du Vedānta ont pour sujet le Brahma intelligent, cause de l'univers, et démontré qu'aucun d'eux ne vient à l'appui de la doctrine Sāṅkhya, le sūtrakāra, dans le premier pāda du deuxième adhyāya, s'occupe de répondre aux objections contre la doctrine du Brahma, basées sur les Smṛtis et sur le raisonnement spéculatif. A l'objection selon laquelle l'acceptation de la doctrine Vedānta supposerait le rejet de certaines smṛtis, comme celle où Kapila enseigne la doctrine Sāṅkhya, l'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-2) répond en disant que l'acceptation de la doctrine Sāṅkhya, de son côté, supposerait le rejet de plusieurs smṛtis comme celle de Manu, laquelle enseigne la doctrine du Brahma. Et quand deux smṛtis ne sont pas d'accord, il n'y a d'acceptable que celle qui est conforme à la Āṣṭi; or la smṛti de Kapila ne trouve aucun appui dans la Āṣṭi. Tous les commentateurs sont d'accord sur l'idée générale de cet adhikaraṇa, sauf à propos du sūtra 2, qui est expliqué différemment. Selon Āṇḍara et Vallabha, le sūtra veut dire : « Parce que les autres principes des Sāṅkhyas comme le Mahat, etc., ne se trouvent pas dans la Smṛti, ni dans le Veda, ni dans la croyance populaire. » Selon Rāmānuja et Nimbārka, il dit : « Parce que la doctrine du Pradhāna ne se trouve pas dans les autres smṛtis, par exemple dans celle de Manu », ce qui, à notre avis, fait supposer une répétition d'une partie du premier sūtra. Madhva explique le sūtra comme signifiant : « Les autres smṛtis ne font pas autorité, puisque les autres sujets, comme les fruits, etc., dont on parle dans ces smṛtis, ne sont pas éprouvés directement », ce qui n'est pas satisfaisant. L'adhikaraṇa 2 (sūtra 3) applique le même argument à la doctrine du Yoga.

Dans l'adhikaraṇa 3 (sūtras 4-11), on répond à l'objection d'après laquelle le Brahma intelligent ne saurait être la cause du monde non intelligent, en citant plusieurs exemples d'hétérogénéité entre la cause et l'effet, tel celui de la bouse de vache et du scorpion (qui est censé en naître). Le Brahma ne peut pas être

souillé ou rendu impur par l'effet qui est absorbé en lui, cause suprême. Le raisonnement pur et simple n'est pas suffisant, dans le cas de sujets supra-sensibles et purement métaphysiques, à cause de la divergence des jugements des savants, qui tous prétendent être également infaillibles. Tous les commentateurs, sauf Madhva, sont d'accord sur l'idée générale de cet adhikaraṇa ; le sūtra 7 seulement est expliqué de façons différentes. Çankara l'interprète ainsi : « Si l'on objecte que l'effet est non existant avant d'être produit, nous protesterons, car ce n'est là qu'une pure négation (sans objet nié). Il est évident que l'effet existe toujours, soit avant, soit après sa production par l'intermédiaire de la cause et dans la nature de celle-ci. » Ramānuja et Nimbarka l'expliquent ainsi : « On ne peut pas nier l'existence de l'effet ; car ce qui a été constaté dans le sūtra précédent n'est que la négation d'une règle absolue exigeant que la cause et l'effet soient de même nature ; on n'a pas dit que l'effet fût tout à fait séparé et différent de la cause. » Vallabha, au contraire, dit : « Si l'on affirme que même l'Asat est mentionné dans la Āruti, comme étant la cause, nous le nierons ; car cette mention n'est faite que pour être réfutée » (cf. *katham asataḥ saḥ jayeta?* « comment ce qui est peut-il être produit par ce qui n'est pas ? »). Il faut remarquer que cet adhikaraṇa repose entièrement sur la doctrine du pariṇāma, « modification », et que les exemples cités par tous les commentateurs, même par Çankara, viennent à l'appui de la doctrine du pariṇāma ; aucun d'eux n'implique l'idée de vivarta, c'est-à-dire de manifestation illusoire. Ici, ce qu'on se propose de réfuter, c'est la doctrine Sāṅkhya — doctrine qui professe la similarité entre la cause et l'effet, et suppose que le Pradhana consiste en trois qualités afin de rendre compte de l'existence de ces mêmes qualités dans le monde. L'adhikaraṇa 4 (sūtra 12) dit qu'on peut employer le même mode de raisonnement contre les autres doctrines telles que celles des atomes, etc.

Madhva, cependant, interprète les mêmes sūtras (4-12) de façon différente. Dans le sūtra 4 formant à lui seul un adhikaraṇa, il démontre que la Āruti et la Smṛti, qui sont éternelles et libres de fautes, diffèrent par leur caractère des autres moyens de connaissance, et par conséquent leur autorité ne doit pas être contestée, bien que le fruit ne soit pas immédiatement aperçu. Dans les sūtras 5 et 6, qui forment un autre adhikaraṇa, on répond à l'objection selon laquelle le Veda serait opposé au raisonnement, parce

qu'il décrit la terre comme parlant (*mṛd abravīd*), ce qui est impossible, — en disant qu'il y a là une allusion aux divinités conscientes, et qu'elles ont une puissance particulière qui ne peut être aperçue que par les hommes privilégiés (*dr̥ṣyate ca*, selon Madhva ; *dr̥ṣyate tu*, selon les autres). Les sūtras 7-12, formant un adhikaraṇa, prouvent que la mention de l'asat comme cause du monde n'implique aucune contradiction, puisqu'elle n'est faite que pour être niée ; et même dans le pralaya la non-existence (asatva) du monde et de la cause est contraire au raisonnement, car on peut citer des exemples en faveur de l'existence, mais aucun en faveur de la non-existence. On ne saurait raisonner autrement ; dans le cas contraire, on serait forcé de rejeter le mokṣa et les autres principes admis comme vrais. De même, c'est-à-dire par la présence des exemples à l'appui et l'absence des exemples à l'encontre, on peut rejeter toutes les autres doctrines non acceptées par la Cruti.

Le sūtra suivant (13), formant l'adhikaraṇa 5, est très intéressant, chaque commentateur ayant sa propre façon de l'interpréter. Selon Çankara, le sūtra enseigne que, bien que les âmes jouissantes (bhoktr̥) et les objets de jouissance (bhogya) ne diffèrent pas du Brahma, ils ne sont pas pour cela identiques ; et leur distinction mutuelle peut se soutenir en même temps, de même que les vagues et les rides de la mer, bien que ne différant pas de cette dernière, conservent leur distinction entre elles. Vallabha suit Çankara, mais donne un autre exemple, celui du bracelet et de la boucle d'oreille, qui, tout en ne différant pas de l'or, se distinguent mutuellement. Il commence son explication ainsi : *kāraṇa-doṣam parihṛtya karyadoṣaparihārartham arambhaḥ* : « Ayant réfuté les objections concernant la cause, on s'occupe de celles concernant l'effet, c'est-à-dire le monde composé d'âmes jouissantes et d'objets de jouissance. »

Rāmānuja traduit ce sūtra d'une façon opposée : « Si on dit que de l'attribut de jouissance donné au Brahma résulte la non-distinction entre le Brahma et le jīva, nous répondons que cela peut se comprendre comme dans la vie ordinaire. » Si le cid et l'acid, sous une forme subtile ou grossière, formaient le corps du Brahma, il serait jouissant comme le jīva, étant corporel aussi bien que lui ; ainsi la différence de nature entre l'Īṣvara et le jīva (celui-ci est jouissant, l'autre ne l'est pas) ne serait plus possible. A cette objection, nous répondrons : « Non ; elle serait possible ;

puisque le fait d'être jouissant (bhoktr̥tva) n'est pas dû seulement au fait d'avoir un corps (sa-çarīratva), mais résulte du fait d'être assujetti au mérite et au démérite (karmavaçyatva) ; c'est ainsi qu'un roi, bien qu'aussi corporel que ses serviteurs, n'éprouve pas leurs plaisirs et leurs peines. »

Nimbārka explique ce sūtra d'une façon analogue : « Si le Brahma est la cause de l'univers, le Brahma sous la forme du jīva devrait éprouver plaisir et peine ; et ainsi la distinction entre le Brahma et le jīva (celui-là est gouvernant, « niyantr̥ », l'autre est jouissant) ne serait plus possible. Non, répond-il ; la différence entre le Brahma et le jīva serait possible en même temps que la non différence. C'est ainsi que la mer et la vague, le soleil et sa lumière sont différents et non différents en même temps. »

Selon Madhva, voici le sens du sūtra : Si l'âme individuelle, « bhoktr̥ », après sa délivrance, était définie comme identique à l'esprit suprême, en sorte qu'il n'y eût plus de différence entre eux, il faudrait admettre cette non-différence même avant la délivrance du jīva, puisque ce qui est différent une fois ne peut jamais être non différent. La réponse est : le jīva délivré, bien qu'identique au Brahma, continue à conserver sa différence, ainsi qu'une eau mêlée à une autre, bien qu'apparemment identique, est vraiment différente, et non la même, comme cela est visible d'après l'augmentation de son volume.

La différence d'interprétation repose principalement sur la traduction du mot « bhoktr̥patteḥ ». Selon Çankara et Vallabha, il veut dire « le bhoktr̥ devenant bhogya et le bhogya devenant bhoktr̥ » ; selon Rāmānuja et Nimbārka, « Brahma devenant le bhoktr̥ », et selon Madhva, « le bhoktr̥ devenant le Brahma ». Il est évident que la première traduction n'est pas naturelle. Le sūtrakara aurait plutôt dit *itaretarabhāvopatteḥ* ou *bhoktr̥bhogyopatteḥ*. D'ailleurs, la question de la différence ou de la non-différence entre le bhoktr̥ et le bhogya paraît être déplacée, malgré l'explication de Vallabha ; car nous nous attendons à une idée concernant la relation entre la cause et l'effet (ceci étant de même le sujet du sūtra suivant) ; et la question du rapport entre le Brahma et le monde matériel ayant déjà été traitée dans le troisième adhikaraṇa, le sūtrakara devrait naturellement s'occuper de ce qui en dérive, c'est-à-dire de la relation entre le Brahma et le jīva en tant que cause et effet. Aussi l'exemple de la vague, de la ride et de la mer ne répond pas exactement au bhoktr̥, au bhogya et au Brahma ; car la

relation entre le bhoktr et le bhogya ne peut pas être comparée à celle de la vague et de la ride, ou à celle d'un bracelet et d'une boucle d'oreille. D'ailleurs, comment concevoir que celui qui soutient la doctrine du monisme absolu veuille consacrer tout un adhikaraṇa pour établir la différence entre le bhoktr et le bhogya? Çankara nous donne son explication habituelle, à savoir que ce sutra n'exprime pas la vérité, mais seulement la notion populaire. Madhva explique ce sutra en vue d'établir sa doctrine de la différence absolue entre le Brahma et le jīva ; mais sa manière de comprendre le mot « bhoktrapatteḥ » est loin d'être satisfaisante. D'ailleurs, sa référence à la condition de délivrance du jīva fait que cet adhikaraṇa se rapporterait mieux au phalādhyāya ; et Madhva lui-même, conscient de ce fait, essaie de démontrer l'à-propos de cet adhikaraṇa dans le présent pāda, qui traite de l'avirodha, « non-contradiction » (*phalātve'pi yuktivirodhe'ntarbhāvād atroktam*).

La manière dont Rāmānuja explique le mot « bhoktrāpatteḥ » est la plus naturelle, et la question qu'il traite est également bien à sa place. Il cite aussi l'autorité du Dramiḍabhāṣyakāra pour appuyer son opinion ; et avant de conclure, il essaie de démontrer le caractère déraisonnable de l'interprétation de Çankara, en remarquant que jamais personne n'a douté de la différence ou de la non-différence entre le bhogya et le bhoktr, quelle que soit la relation entre le Brahma et le jīva en tant que cause et effet.

On peut faire les mêmes remarques sur l'interprétation de Nimbārka, bien qu'il essaie de confirmer plus nettement sa doctrine de « bhedābheda ».

L'adhikaraṇa 6 (sutras 14-20), selon tous les commentateurs, sauf Madhva, professe la doctrine vedāntique de la non-différence entre la cause et l'effet, — doctrine opposée à celle du Vaiṣeṣika pour lequel l'effet est une chose tout à fait nouvelle, créée par la cause. Mais cette non-différence elle-même est interprétée par chaque commentateur selon sa propre doctrine. Selon Çankara, cette non-différence signifie que la cause seule est vraie, tandis que l'effet, superposé à la cause, n'est qu'une simple illusion ; ainsi le Brahma est la seule vérité, l'univers, intelligent ou non intelligent, n'étant qu'une illusion (vivarta). Selon Rāmānuja, l'effet n'est qu'une modification de la cause (pariṇāma) ; le Brahma, ayant pour corps le cid et l'acid dans leur état subtil, est la cause capable de se transformer en effet, lequel n'est que le Brahma

ayant pour corps le cid et l'acid dans leur état grossier. Nimbarka explique le mot *ananyatva* comme *na atyantabhinnatva* : « pas de différence absolue », et soutient que l'effet est en même temps différent et non différent de la cause. Vallabha croit à cette non-différence sans faire intervenir la *Māyā*. Le passage d'Upaniṣad particulièrement visé dans le sūtra 14 est celui qui contient le mot « ārambhaṇa » : *Vacārambhaṇam vikaro nāmadheyam mṛtīketyeva satyam* (Chand. VI. 1. 1). Tout dépend de la manière de comprendre le mot « *vācārambhaṇam* ». Āṇḍakara glose ainsi ce passage : « La modification (c'est-à-dire l'effet, le produit de l'argile) n'est qu'un nom, ayant son origine dans la parole ; la vérité est que le produit de l'argile est l'argile et rien d'autre que l'argile ». Aussi déduit-il la doctrine du « *mithyātva* », de l'irréalité de tous les effets, le Brahma seul étant réel. Rāmānuja glose de la façon suivante : « A cause de la parole (c'est-à-dire pour accomplir certaines actions, comme celle d'apporter de l'eau, etc., actions qui sont précédées par la parole), l'argile prend un effet (forme) et un nom ; tous (c'est-à-dire les produits de l'argile) sont argile, cela seulement est vrai » ; en d'autres termes, c'est la substance de l'argile qui reçoit une nouvelle configuration et un nouveau nom. Un peu de réflexion nous suffit pour voir que l'interprétation de Āṇḍakara prête à cette objection que les deux mots « *vācārambhaṇam* » et « *nāmadheyam* » expriment la même idée et ne sont que synonymes, en sorte que l'un des deux est superflu ; tandis que, selon Rāmānuja, les deux mots expriment deux idées distinctes : « *nāmadheya* » veut dire le « nom » comme opposé à la « forme », et « *vācārambhaṇam* » signifie : « n'ayant rien que l'objet pratique pour son but » (ordre verbal opposé au procédé pratique) — l'idée étant que les produits de l'argile, par exemple, sont l'argile, mais avec cette différence que les produits servent à l'usage pratique, ce qui n'est pas possible pour l'argile elle-même. D'ailleurs, l'exemple de l'argile et de ses produits est tout à fait en faveur de la doctrine du *pariṇāma*, et ne se prête pas du tout à celle du *vivarta*. Vallabha fait avec raison quelques observations tranchantes contre ceux qui déduisent de ce passage d'Upaniṣad la doctrine de l'irréalité de tous les effets, — doctrine qui est opposée à l'esprit de cette section entière, et qui n'est pas soutenue par les paroles du sūtra en question. Rāmānuja critique également cette interprétation de Āṇḍakara. A la même conclusion conduisent les deux exemples fournis par les sūtras 19 et 20. L'effet est non dif-

férent de la cause, comme un tissu ne diffère pas du fil dont il est fait, ou comme les souffles vitaux différents, nommés conformément aux fonctions qu'ils exercent, ne sont rien que le souffle vital principal; — tout cela ne confirme que la doctrine du parināma, et même les plus grands efforts de l'imagination ne peuvent pas lui faire appuyer la doctrine du vivarta.

Selon Madhva, qui interprète cet adhikaraṇa différemment, la question est de savoir si le Brahma a besoin d'instruments (« kāraṇa ») comme agents ordinaires dans ce monde. La réponse est que l'Īṣvara peut créer ce monde sans l'aide d'aucun autre instrument (ananyatvam), comme nous le voyons dans le Rgveda, X. 81. 2, où tous les instruments lui sont refusés (*kimsoid arambhaṇam*, etc.). Si de tels instruments existaient, ils seraient connus ou démontrés dans les Vedas, ce qui n'est pas. Les autres sūtras de l'adhikaraṇa sont aussi interprétés par lui dans le même esprit. Évidemment cette question est tout à fait étrangère au contexte.

A l'objection disant que, si le Brahma et le jīva étaient exactement identiques (ainsi qu'ils s'ensuit des passages *tat tvam asi*, etc.), alors le Seigneur serait susceptible de défauts comme « ne faisant pas toujours ce qui est bien », et il serait assujéti aux misères de ce monde, — l'adhikaraṇa 7 (sūtras 21-23) répond : le Brahma est supérieur au jīva, puisque leur différence est nettement constatée dans le passage : « l'âme doit être vue, doit être entendue » (Bṛhad. II. 4. 5), et dans plusieurs autres (Chānd. VIII. 7. 1, Bṛhad. IV. 3. 35). Cet adhikaraṇa ne laisse pas le moindre doute sur ceci, que, selon le sūtrakara, le jīva et le Brahma ne peuvent pas être absolument non différents, comme le comprend Çankara; et on peut voir facilement que Çankara lui-même en avait conscience, puisqu'il met en avant son explication habituelle disant que la différence soutenue dans le sūtra 22 n'est pas réelle, mais résulte des conditionnements illusoires de l'âme. D'autre part, Rāmānuja, Nimbārka et Vallabha ne font que suivre les mots des sūtras, dont le sūtra 21 formule l'objection et le sūtra 22 donne la réponse. Le sūtra 23 est expliqué par Çankara comme signifiant que les objections posées par les autres ne peuvent pas être établies, puisque le cas est analogue à celui des pierres, etc.; c'est-à-dire : « de même qu'il y a des pierres sans valeur et d'autres très précieuses, toutes étant également des pierres, le même Brahma peut accomplir des fonctions différentes (*tadanupapattiḥ* = para-

kalpitadoṣanupapattiḥ) ». Mais Ramanuja l'explique ainsi : « de même que le monde matériel (acid) (dont les pierres représentent un type) ne peut jamais être absolument identique au Paramātmān, de même le jīva (cid) ne peut jamais lui être identique (*tadanupapattiḥ* = *itaravyapadeṣanupapattiḥ*) ». Nimbārka dit : le jīva, quoique non différent du Brahma, diffère de lui en même temps, de même que les diamants et les gemmes sont tous des modifications de l'élément terre (pṛthivi). L'explication de Vallabha est à peu près la même que celle de Çankara. Il est difficile de décider laquelle de ces interprétations est la plus naturelle ; cependant le sūtra 22, *adhikam tu bheda-nirdeṣat*, se prononce sur la conclusion renfermée dans cet adhikaraṇa d'une manière décisive.

L'adhikaraṇa 8 (sūtras 24-25), selon tous les commentateurs sauf Madhva, affirme que le Brahma peut créer le monde par sa seule volonté, sans l'aide des instruments extérieurs, comme les dieux peuvent le faire, et comme le lait peut se cailler de lui-même. L'adhikaraṇa 9 (sūtras 26-29) enseigne que le Brahma peut créer le monde sans se transformer en lui entièrement, et en même temps restant un et indivisible, puisque cela est expressément affirmé par les Écritures. L'adhikaraṇa 10 (sūtras 30-31) dit que le Brahma, bien que non aidé par les autres moyens, peut créer le monde par l'effet de son pouvoir multiple et merveilleux. Rāmanuja et Nimbārka considèrent les sūtras 26-31 comme formant un seul adhikaraṇa, bien que sur leur idée générale ils soient d'accord avec Çankara. Çankara veut expliquer cette manière de créer le monde par le caractère illusoire de celui-ci ; tandis que Rāmanuja soutient que cette création n'est qu'une manifestation visible et tangible de ce qui existait déjà dans le Brahma, mais sous une forme subtile et imperceptible. Vallabha explique cette création comme résultant de l'insondable grandeur et de l'incompréhensible pouvoir (aiśvarya) du Brahma, pour lequel toutes les contradictions sont conciliables.

L'adhikaraṇa 11 (sūtras 32-33) affirme que la création du monde n'est qu'un jeu pour le Brahma. L'adhikaraṇa 12 (sūtras 34-36) dit qu'on ne peut pas accuser le Brahma de cruauté et de partialité par suite de l'inégalité des êtres dans ce monde et de la souffrance universelle, parce que le Brahma n'agit qu'en raison du mérite et du démérite des âmes individuelles ; et cette suite de mérites, de démérites et de leurs résultats, qui est le saṃsāra, est sans com-

mencement. L'adhikaraṇa 13 (sūtra 37) finit le pada en déclarant que toutes les qualités telles que omniscience, omnipotence, sont possibles chez le Brahma et le rendent capable de la création de l'univers. Vallabha, Ramanuja et Nimbarka sont d'accord sur cette interprétation, bien que Rāmānuja considère les sūtras 32-37 comme formant un seul adhikaraṇa.

Madhva, d'autre part, considère les sūtras 21-26 comme formant un adhikaraṇa dont l'objet est de réfuter l'hypothèse selon laquelle le jīva serait un créateur indépendant de l'univers. Si le jīva était indépendant, il ne devrait faire que le bien et jamais le mal ; or ce n'est pas le cas ; et par cela même, le jīva n'a pas l'indépendance (sūtra 21). Le Parameçvara, au contraire, possède le pouvoir supérieur, ce qui exclut chez lui de pareils défauts (sūtra 22). Le jīva, quoique intelligent comme le Parameçvara, ne peut pas être créateur de l'univers, car il est dépendant et n'est pas plus maître de lui-même que ne le sont les pierres non intelligentes (sūtra 23). Si, se fondant sur la qualité de destruction que possède le jīva, on ne trouve pas juste de lui nier toute activité productrice, nous répondons que, même dans cette qualité de destruction, il dépend de l'Īçvara (sūtra 24). L'Īçvara, bien qu'invisible, peut être créateur comme les dieux et les mauvais génies (sūtra 25). D'ailleurs, si le jīva est créateur, ou bien il doit déployer entièrement son pouvoir dans la moindre action, ce qui n'est pas le cas, ou bien il doit l'exercer en partie, ce qui contredit son unité et son indivisibilité. Pour toutes ces raisons, le jīva ne peut pas être un créateur indépendant (sūtra 26).

Les sūtras 27-31 forment un autre adhikaraṇa affirmant qu'on ne peut pas opposer les mêmes objections au Parameçvara, créateur indépendant, dont l'activité est prouvée par la Ćruti (sūtra 27) et qui possède ainsi des pouvoirs multiples et merveilleux (sūtra 28). Toutes ces objections ne peuvent être appliquées qu'au jīva et jamais au Parameçvara (sūtra 29). L'Īçvara, d'ailleurs, possède tous les pouvoirs (sans exception) (sūtra 30). L'objection se basant sur l'absence des instruments ne peut pas être avancée contre lui, puisque la Ćruti admet cette absence (sūtra 31). Tous les sūtras suivants de ce pada sont divisés en adhikaraṇas et interprétés à la manière de Ćankara.

Adhyāya II, pāda 2.

Dans le second pāda du deuxième adhyāya, le sūtrakāra réfute les théories philosophiques sur l'origine de l'univers opposées au Vedānta, par des arguments spéculatifs indépendants des passages des Écritures. L'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-10), selon tous les commentateurs sauf Madhva, est dirigé contre les Sāṅkhyas, et veut prouver qu'une cause non intelligente comme le Pradhāna ne peut ni créer ni agir sans être guidée par un être intelligent. Le deuxième sūtra signifie, selon Çankara et Nimbarka, que le Pradhāna ne peut pas être la cause de l'univers, grâce à l'impossibilité de l'activité — l'auteur reprenant implicitement ainsi le mot « anutpatteḥ » du premier sūtra. Mais Rāmānuja explique : « par ce qu'on voit qu'une cause non intelligente, quand elle est dirigée par un être intelligent, devient active (*tajjñadhiṣṭhitasya kārya-rambha-pravṛtter darśanācca*) ». Le sūtra 4 est aussi différemment interprété par Çankara, Rāmānuja et Vallabha, mais sans que la différence présente aucune importance réelle. A la fin de cet adhikaraṇa, Rāmānuja remarque que la doctrine du Nirviṣeṣa-Brahma est encore plus déraisonnable que celle du Sāṅkhya, puisque cette dernière admet la pluralité des âmes pour rendre compte de la naissance et de la mort, tandis que les Māyāvādins (ceux qui professent la doctrine de la Māyā) la repoussent.

Madhva considère les sūtras 1-4 comme formant un adhikaraṇa qui réfute les nirīṣvara Sāṅkhyas ; le sūtra 5, comme un autre adhikaraṇa repoussant les seṣvara Sāṅkhyas ; le sūtra 6, comme un troisième adhikaraṇa combattant les Cārvākas ; les sūtras 7-8, comme un quatrième adhikaraṇa niant l'activité de la matière primordiale subordonnée au puruṣa (*puruṣopasarjana-prakṛti-kartṛtva*), et les sūtras 9-10, comme un cinquième adhikaraṇa s'opposant à l'activité du puruṣa subordonné à la matière primordiale (*prakṛtyupasarjana-puruṣa-kartṛtva*).

Le sūtra (11) suivant forme un adhikaraṇa par lui-même, selon Çankara qui y trouve une réponse à l'objection posée par le Vaiṣeṣika contre la doctrine qui tient que le Brahma intelligent est la cause de l'univers. Comme un bi-atome diffère dans ses dimensions de sa cause, les deux atomes (pris séparément), de même le monde peut être produit par le Brahma sans posséder toutes

ses qualités. Les sutras 12-17 forment un *adhikaraṇa* réfutant la doctrine des *Vaiṣeṣikas*, selon lesquels l'univers est produit par les atomes mis en mouvement par l'*adrṣṭa*. Selon tous les autres commentateurs, les sutras 11-17 forment un seul *adhikaraṇa* dirigé contre les *Vaiṣeṣikas*, le sutra 11 démontrant que toute la doctrine des *Vaiṣeṣikas* est déraisonnable, par exemple celle de la production des bi-atomes et des tri-atomes par les atomes et les bi-atomes respectivement, quoique différents dans leurs dimensions. Sans nul doute, ce procédé semble être plus raisonnable que celui de *Çankara* ; en effet, au milieu de la réfutation de plusieurs doctrines opposées au *Vedānta*, et formant le sujet unique de ce *pāda* entier, il paraît absurde d'interpréter un sutra isolé comme une réponse à l'objection dirigée contre la doctrine du *Vedānta*, surtout si elle traite de la différence de nature (*vilakṣaṇatva*) entre la cause et l'effet — question qui a été suffisamment débattue dans le *pāda* précédent.

Les sūtras 18-32 combattent les *Bauddhas*, parmi lesquels on distingue : 1° les *Bahyārthavādins* ou *Sarvāstivavādins* (réalistes), pour qui les objets matériels et leurs perceptions sont également réels ; 2° les *Vijñānavādins* ou *Yogācāras* (idéalistes), qui soutiennent que les idées seules sont réelles, les objets extérieurs n'ayant pas d'existence en dehors de nos conceptions, et 3° les *Çunyavādins* (nihilistes), qui croient que tout est vide ou irréal. Selon *Çankara* et *Vallabha*, les sutras 18-27 sont dirigés contre les réalistes, et les sutras 28-32 contre les idéalistes, le dernier sutra (32) étant une condamnation générale de la doctrine bouddhique prise dans son ensemble. *Çankara* et *Vallabha*, tous les deux, remarquent que le *sutrakāra* n'a pas pris la peine de combattre les nihilistes, considérant que leur doctrine est contraire au bon sens ; *Vallabha* ajoute qu'un nihiliste est aussi absurde qu'un *māyāva*din. *Rāmānuja* et *Nimbārka* sont d'accord avec *Çankara*, tout en considérant le dernier sutra comme dirigé contre les nihilistes. *Madhva* regarde les sūtras 18-25 comme combattant les réalistes, les sutras 26-29 comme réfutant les nihilistes et les sutras 30-32 comme s'opposant aux idéalistes. Le caractère des sutras nous empêche de préciser quels sūtras combattent telle ou telle autre école des *Bauddhas*, sans parler du fait qu'une réfutation dirigée contre un idéaliste (par exemple, en vue d'établir l'existence des objets extérieurs) peut en même temps être dirigée contre un nihiliste. Toutefois *M. Stcherbatskoi* soutient que la

doctrine combattue par tous les sutras est le Vijñānavāda, tandis que M. Jacobi opine pour le Ānyavāda¹. La réserve sur laquelle nous nous tenons se justifie par la considération de quelques sutras qui ont été interprétés diversement. Le sūtra 26, *nasato'drṣṭatvat*, est expliqué par Āṇkara, Vallabha et Nimbārka comme signifiant que l'entité ne peut dériver de la non-entité, vu qu'on n'a jamais pu observer une semblable dérivation; tandis que les Bouddhas qui nient l'existence des causes permanentes et stables sont forcés de soutenir que l'entité dérive de la non-entité. Rāmanuja, qui conçoit ce sūtra comme dirigé particulièrement contre le Bouddha² sautrāntika, selon lequel une chose peut devenir un objet de connaissance tout en n'ayant pas d'existence, l'interprète ainsi : « Les formes spéciales de concepts, par exemple la couleur bleue, ne peuvent pas appartenir aux objets qui ont péri et qui n'existent plus; car on n'a jamais pu observer qu'un attribut survive à sa substance et passe à une autre substance. » Madhva, estimant que ce sūtra est dirigé contre le Bouddha nihiliste, dit : « Une non-entité (cūnya) ne peut pas être la cause, car cela on ne l'observe jamais. » Le sūtra 28 aussi, selon Āṇkara, Nimbarka et Vallabha, veut dire que la non-existence d'un objet extérieur ne peut pas être soutenue, en raison de la conscience que nous avons de cet objet. Rāmanuja comprend ce sūtra ainsi : « La non-existence d'un objet, en dehors de son idée, ne peut pas être soutenue; car nous avons conscience des notions comme rendant le sujet connaissant capable de pensées et d'entrée en relations avec les objets particuliers. » Madhva, qui oppose ce sūtra à la doctrine nihiliste, dit : « On ne peut pas affirmer que l'univers soit un vide (cūnyam), car nous le voyons. » Le sūtra 30, selon Āṇkara, Nimbarka et Vallabha, constate l'impossibilité de ressentir des impressions psychiques en l'absence de la perception des objets extérieurs, tandis que, selon Rāmanuja, il démontre l'impossibilité de l'existence des conceptions pures sans qu'il existe des objets correspondants, car nous n'avons jamais de conceptions qui ne soient en relations aussi bien avec le sujet connaissant qu'avec l'objet connu. Madhva, dirigeant ce sūtra contre l'idéaliste, dit : « L'univers ne peut pas être seulement une idée, car cela n'est pas d'accord avec notre conscience. »

1. Journ. Am. Or. Soc., vol. XXXI.

2. Les Bouddhas Réalistes sont divisés en deux écoles : 1° les Sautrāntikas, selon lesquels les objets extérieurs ne sont que déductibles; 2° les Vaibhāṣikas, selon lesquels ils sont aussi perceptibles.

L'adhikaraṇa suivant (sūtras 33-36) contient une réfutation de la doctrine Jaina. Les sūtras 37-41, formant un seul adhikaraṇa, combattent les Pācupatas, selon lesquels l'Īçvara n'est que la cause opérante ou efficiente, et non point la cause matérielle.

Le dernier adhikaraṇa (sūtras 42-45) de ce pāda se rapporte à la doctrine Pañcarātra ou Bhāgavata. Selon Çankara et Vallabha, cette doctrine est combattue ainsi que les autres dans la partie précédente de ce pāda. Selon Rāmānuja, au contraire, ce ne sont que les deux premiers sūtras de cet adhikaraṇa (42-43) qui contiennent les objections contre la doctrine en question; mais les deux derniers sūtras (44-45) réfutent les objections et établissent finalement la doctrine Bhāgavata, qui se trouve ainsi être la doctrine du sūtrakāra. Nimbārka, qui n'est d'accord ni avec Çankara ni avec Rāmānuja, considère cet adhikaraṇa comme une réfutation de la doctrine de la Çakti, selon laquelle la Çakti, indépendante de l'être intelligent, peut créer le monde. Madhva aussi suit Nimbārka.

En examinant le sens des sūtras pris en particulier, nous trouvons que Çankara commence son commentaire sur cet adhikaraṇa par remarquer que la doctrine Bhāgavata mérite l'approbation en tant qu'elle considère l'Īçvara comme cause efficiente et matérielle de l'univers. Nous n'avons rien à objecter, dit-il, contre l'idée de la doctrine quand elle soutient que le Vāsudeva, un et sacré, dont la nature est la pure connaissance, est le seul ayant une existence vraie, et que c'est lui-même qui, se divisant en quatre parties, nous apparaît sous quatre formes : Vāsudeva (esprit suprême), Sankarṣaṇa (âme individuelle), Pradyumna (organe mental, « manas ») et Aniruddha (principe d'égoïsme). Mais, quand elle ajoute que le Sankarṣaṇa provient du Vasudeva, le Pradyumna du Sankarṣaṇa et l'Aniruddha du Pradyumna, nous sommes obligés de la combattre; car il est impossible que l'âme individuelle dérive de l'esprit suprême, ce qui la rendrait non éternelle (sūtra 42). De même on n'observe jamais que l'instrument (c'est-à-dire l'organe mental) puisse dériver de l'agent actif (c'est-à-dire l'âme individuelle, sūtra 43). Or, même si l'on dit que, par le fait d'être doué de connaissance, de gloire, de capacité de gouverner, Sankarṣaṇa et les autres sont tous seigneurs en réalité, tous Vāsudevas, libres de fautes exempts de toute imperfection, l'objection posée ci-dessus reste inattaquable (sūtra 44). D'ailleurs, la doctrine Bhāgavata ne peut pas être acceptée, à cause des nombreuses contradic-

tions qu'elle renferme, ainsi que de passages contredisant les Vedas (par exemple : « n'ayant pas trouvé la béatitude suprême dans les Vedas, Çāṇḍilya étudiait ce *Castra* ») (sūtra 45). Vallabha suit Çāṇḍilya, sauf dans le sūtra 44, où le mot « *tad-apraṭiṣedhaḥ* » est expliqué par lui comme signifiant *īṣvaraṇam apraṭiṣedhaḥ* : « la pluralité de seigneurs n'est pas réfutée », explication qui n'est pas raisonnable.

Cependant Rāmaṇuja, qui traduit les deux premiers sūtras comme Çāṇḍilya, explique de la façon suivante le sūtra 44 : « Or, s'ils sont de la nature de ce qui est connaissance, etc., il n'y a pas d'objection contre elle (c'est-à-dire la doctrine Bhagavata). » Voici ce qu'on veut dire : « Sankarṣaṇa et les autres sont tous de la nature de l'esprit suprême qui, par sa bonté pour ceux qui lui sont dévoués, demeure volontairement sous la forme quadruple, afin de se rendre accessible à ses dévots ; ainsi la naissance n'est autre chose que la prise volontaire de la forme corporelle par l'esprit suprême. » D'ailleurs le sūtra 45 dit que la naissance du jiva proposée comme une objection est formellement niée dans les Écritures mêmes des Bhagavatas. Rāmaṇuja termine cet adhikaraṇa par une longue dissertation sur le caractère d'autorité propre à la doctrine Bhāgavata comme étant très recommandée dans le Maha-Bharata par Vyāsa lui-même, l'auteur des sūtras, et remarque que le passage où l'on dit que Çāṇḍilya, n'éprouvant aucune satisfaction dans la Çruti et la Smṛti, en a trouvé une dans cette doctrine, fait simplement son éloge, et ne l'oppose nullement à la Çruti et à la Smṛti.

Nimbārka explique ainsi ces sūtras : « Il est impossible que le monde soit créé (par la Çakti sans l'aide du Puruṣa) (sūtra 42). (Même si l'on admet l'union de la Çakti et du Puruṣa, la création n'est pas possible), car les instruments manquent (tous étant produits après la création) (sūtra 43). Et si vous supposez que la Çakti possède la connaissance, etc., il ne reste plus d'objection (puisque ceci corrobore notre doctrine du Brahma) (sūtra 44). (D'ailleurs la doctrine de la Çakti ne peut pas être adoptée), puisqu'elle s'oppose à la Çruti (sūtra 45)¹. »

Il est très difficile de décider laquelle de ces interprétations est

1. Il est intéressant d'observer que Çrinivāsa dans le Kaustubha suit exactement le Parijātasaurabha de Nimbārka, tandis que Keçavakaçmīrin dans la Kaustubha-prabha commence par donner une explication mot à mot pareille à celle qu'on lit dans le Çribhaṣya, et fait observer à la fin, très brièvement, qu'à vrai dire cet adhikaraṇa doit être une réfutation de la doctrine de la Çakti ; il termine par une courte explication qui suit exactement Nimbārka et Çrinivāsa.

la plus juste, et si cet adhikaraṇa a pour but de réfuter ou d'établir la doctrine Bhāgavata. Les deux explications du sūtra 44¹, qui change toute la tendance de cet adhikaraṇa, se valent ; et l'argument qu'il n'est nullement contre la nature des choses que ce pāda polémique se termine par la défense de la doctrine qui doit être considérée comme vraie, est sans aucune force ; car l'exposition et la défense de la vraie doctrine, quelle qu'elle soit, forme le sujet, direct ou indirect, de tout le livre. Ce qui est plus important encore, c'est que nous ne trouvons pas une seule fois dans les sūtras les mots « Vasudeva, Sankarṣaṇa », etc., qui appartiennent essentiellement à la doctrine Pañcarātra, sans parler du fait que Rāmānuja est le seul qui trouve dans cet adhikaraṇa une telle défense de cette doctrine. Le fait que cette doctrine est la dernière réfutée s'explique par la circonstance qu'elle se rapproche le plus de la doctrine Vedānta, ce qui est admis même par Āṇḍikara au commencement de cet adhikaraṇa, ainsi que nous l'avons déjà remarqué.

Adhyāya II, pāda 3.

Le troisième pada du deuxième adhyāya discute la question de savoir si les différentes formes d'existence, qui constituent cet univers, sont produites ou non. Les quinze premiers sūtras traitent des éléments, tandis que le reste du pāda traite de l'âme individuelle. L'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-7) enseigne que l'éther n'est pas co-éternel avec le Brahma, mais est né de lui comme son premier effet. L'adhikaraṇa 2 (sūtra 8) dit que l'air également dérive de l'éther. L'adhikaraṇa 3 (sūtra 9) est une sorte de digression quand il dit que le Brahma, qui est seulement Sat, « ce qui est », ne peut au contraire dériver de rien d'autre. En tout ceci nous suivons Āṇḍikara. Ces neuf sūtras sont considérés par Rāmānuja, sans aucune raison spéciale, comme formant un seul adhikaraṇa, mais les autres commentateurs sont entièrement d'accord avec Āṇḍikara.

Les trois sūtras suivants (10-12), formant trois adhikaraṇas, enseignent respectivement que le feu dérive de l'air, l'eau du feu, et la terre de l'eau. L'adhikaraṇa 7 (sūtra 13) démontre que c'est

1. Peut-être la conjonction « vā » dans le sūtra 44 convient-elle bien à l'interprétation de Āṇḍikara.

au seul Brahma, sous ces formes variées, que la création des éléments est due, et qu'elle n'est pas l'effet des éléments eux-mêmes. L'adhikaraṇa 8 (sūtra 14) enseigne que l'ordre de la réabsorption des éléments est directement inverse à celui de leur création ou émission. L'adhikaraṇa 9 (sūtra 15) observe que l'ordre de la création et de la réabsorption des éléments, constaté ci-dessus, n'est pas dérangé par les organes des sens et par l'intelligence ; car ces derniers, étant eux-mêmes de la nature des éléments, sont créés et détruits avec les éléments dont ils sont faits. Ainsi Çankara reconnaît six adhikaraṇas pour les sūtras 10-15, et Vallabha est tout à fait d'accord avec lui.

Rāmānuja, au contraire, considère tous ces sūtras (10-15) comme formant un seul adhikaraṇa, dont les sūtras 10-12 (le sūtra 12 est divisé en deux par Rāmānuja comme *prthivī* et *adhikara*, etc.) constatent le pūrvapakṣa en disant que chaque élément précédent est lui-même le créateur de chaque élément suivant ; tandis que le sūtra 13 commence le siddhānta, selon lequel c'est le Brahma lui-même qui est partout le créateur. Le sūtra 14 est par Rāmānuja expliqué d'une façon différente, comme étant un argument en faveur du siddhānta renfermé dans le sūtra 13. L'ordre de succession (krama) qu'on trouve dans les passages tels que *etasmaj jayate praṇaḥ manah sarvendriyaṇi ca, kham vāyur jyotir apah prthivī viśvasya dhārīṇī* (Muṇḍ. Upa. 2. I. 13), parlant de la production directe par le Brahma de tous les effets, et qui est opposé à celui mentionné ci-dessus (selon lequel chaque élément précédent produit chaque élément suivant), s'explique uniquement par l'hypothèse que chaque effet dérive réellement du Brahma lui-même (ataḥ) sous la forme de telle ou telle substance causante. Il va sans dire que cette interprétation de Rāmānuja est beaucoup moins naturelle que celle de Çankara. Nimbarka regarde les sūtras 10-13 comme formant un adhikaraṇa, dont les sūtras 10-12 expriment le pūrvapakṣa, en quoi il est d'accord avec Rāmānuja, et le sūtra 13, le siddhānta ; mais les sūtras 14 et 15 forment deux adhikaraṇas et sont interprétés de même façon que par Çankara. Madhva considère les sūtras 10-14 comme formant cinq adhikaraṇas ; mais il explique les sūtras 10-12 comme signifiant que les éléments sont tous produits par Viṣṇu et non pas chaque élément suivant par chaque élément précédent. Le sūtra 13 est interprété comme affirmant que non seulement la création, mais aussi la destruction proviennent de Viṣṇu, et non pas d'un autre être tel que

Rudra, etc. Les sutras 15 et 16, selon lui, forment un seul adhikaraṇa, le sūtra 15 renfermant le purvapakṣa, et le sūtra 16, le siddhānta.

Le sūtra 16 et le reste du pāda traitent de la nature de l'âme individuelle, et, comme tels, importent extrêmement à notre sujet. On sait que les cinq écoles s'accordent toutes à soutenir que le jīva est sans naissance et éternel, et que lorsqu'on parle de naissance et de mort à propos du jīva, ce sont seulement des expressions métaphoriques qui ne conviennent réellement qu'au corps de l'âme individuelle. Telle est la substance du sūtra 16. Ici Çankara, Nimbarka et Vallabha sont entièrement d'accord. Rāmānuja, au contraire, — pour lequel ce sūtra porte le numéro 17, — interprète le sūtra différemment, de la façon suivante : Les mots qui, dans l'usage ordinaire, sont relatifs aux êtres mobiles ou immobiles et qui les désignent, possèdent, au regard du Brahma, un pouvoir de désignation, non pas dérivé, mais primitif et direct, parce que, pour tous les mots, il repose sur l'être même du Brahma (Rāmānuja lit *abhaktaḥ*, « non dérivé, non métaphorique », tandis que les autres lisent *bhaktaḥ*, « métaphorique »). L'obscurité même de cette explication suffit à la faire rejeter. L'interprétation de Madhva n'est pas plus satisfaisante. Il rattache ce sūtra au précédent et l'explique comme il suit : Le fait que le Vijñāna dérive du Manas (fait qui passe pour bouleverser l'ordre de la création et l'ordre de la destruction exactement inverses) ne signifie pas que la catégorie appelée Vijñāna dérive de la catégorie appelée Manas, mais seulement que la connaissance naît de l'acte de réflexion s'appliquant aux choses mobiles ou immobiles ; c'est donc une sorte d'expression métaphorique.

Le sūtra suivant (17) énonce que l'âme individuelle est étrangère au devenir, parce que les Ecritures ne parlent jamais de sa production, mais au contraire affirment en toute occasion son caractère d'éternité. Dans ce sūtra, Çankara et Nimbarka lisent *na atmā, aṣṛuteḥ*, « l'âme n'est pas (produite), parce qu'aucune Ṛuti ne dit (qu'elle soit produite) » ; tandis que Rāmānuja, Vallabha et Madhva lisent *na atmā, ṣṛuteḥ*, « l'âme n'est pas (produite), parce que la Ṛuti dit (qu'elle n'est pas produite) » ; mais cela ne fait aucune différence quant au sens véritable. Tous ici s'accordent à voir dans ce sūtra la négation de la naissance pour l'âme individuelle, sauf Madhva qui l'explique comme signifiant que l'âme, c'est-à-dire le Paramātman, ne se détruit ni ne s'absorbe en rien d'autre. Que l'in-

interprétation du sūtra précédent, telle que la présente Rāmānuja, soit artificielle, c'est ce qui résulte de la considération même du présent sūtra ; car la thèse d'après laquelle le jīva n'est pas né vient logiquement après l'affirmation que les prétendues naissance et mort du jīva n'appartiennent en réalité qu'au corps matériel.

Le sūtra suivant (18), *jñāḥ ata eva*, est interprété par Çankara comme signifiant que l'âme individuelle est connaissance (jñāna) ; tandis que Rāmānuja et Nimbārka lui font dire que « le jīva est connaisseur ¹ » (*jñānasvarūpatve sati jñānaçrayaḥ*, l'âme est à la fois consubstantielle à la connaissance, et en possession de la connaissance). Nimbārka ainsi que Çankara le considèrent d'ailleurs comme un adhikaraṇa indépendant, tandis que Rāmānuja le rattache aux sūtras suivants. Vallabha, qui estime aussi avec Rāmānuja et Nimbārka que la connaissance ou l'intelligence est un attribut (guṇa ou dharma) du jīva, interprète le sūtra comme énonçant la thèse adverse selon laquelle le jīva serait connaissance et par conséquent coïnciderait avec le Brahma lui-même, toute distinction étant due au principe de Māyā ; alors qu'en réalité le jīva est une partie (amṣa) du Brahma, exactement comme les étincelles sont des parties du foyer embrasé. En réfutant cette théorie, Vallabha présente d'intéressantes remarques : *tasmāt tadamṣasya tadvyapadeçavākyamatraṃ svikṛtya çīṣṭaparigrahārthaṃ mādhyamikasyaivāyam aparāvatāro nitarāṃ sadbhir upekṣyaḥ*, « le partisan de la doctrine de la Māyā n'est qu'un nouvel avatār du Mādhyamika ; il se fonde uniquement sur les phrases (des Upaniṣads) dans lesquelles la partie est désignée du même nom que le tout, subterfuge dont on n'use que pour rendre cette doctrine acceptable aux savants ». Cette interprétation du sūtra est évidemment artificielle : toutefois, en dernière analyse, elle ne s'écarte pas de la vérité, puisque Vallabha estime que le jīva est connaisseur.

Madhva, comme d'habitude, apporte une interprétation entièrement nouvelle : le sujet connaissant (jñāḥ), c'est-à-dire le jīva, dériverait du Paramatman dont il est question, d'après lui, dans le précédent sūtra. Là-dessus il cite un autre sūtra : *yukteḥ ca* (à cause du raisonnement aussi), que ne mentionne aucun autre commentaire, et qui établirait la possibilité ou la rationalité de la naissance relativement aux upādhis ou « conditionnements » tels

1. Le mot « jñāḥ » doit signifier « connaisseur » selon Pāṇini, III, 1, 135, *igupadhaiṇāprikiraḥ kaḥ*.

que le corps, etc., quoique par ailleurs l'âme soit sans commencement et éternelle. Cette interprétation de Madhva, quoique plausible en elle-même, doit être rejetée, car elle suppose une allusion au Paramātmān dans le sūtra précédent : interprétation certainement artificielle. Enfin, si on oppose d'une part Āṇḍikā et d'autre part Rāmaṇuja et Nimbārka, l'interprétation de ces derniers est seule valable, puisque le mot « jñāḥ » ne peut signifier que « sujet connaissant » et non pas « connaissance » ; si donc l'auteur des sūtras avait pensé comme Āṇḍikā que le jīva fût connaissance et par conséquent identique au Brahma, nous trouverions chez lui le mot « jñāna » au lieu du mot « jñā » qui devrait être compris au sens de « jñāna ».

Une divergence analogue se manifeste dans l'interprétation de l'adhikaraṇa suivant (sūtras 19-32). Après avoir traité de ces deux attributs de l'âme individuelle, l'éternité et la connaissance, on en vient au problème de sa spatialité¹, en posant la question de savoir si le jīva est co-extensif à toutes choses (vibhu), ou de dimensions moyennes (madhyama-parimāṇa), ou atomique (aṇu). En ce qui concerne le sens littéral des sūtras, il n'y a dans l'ensemble aucune divergence d'opinion ; mais c'est en ce qui concerne la portée générale de l'adhikaraṇa que sont soutenues des opinions matériellement différentes. Les sūtras 19-28 affirment que le jīva est atomique (aṇu) ; mais ceci est considéré comme le siddhānta par tous les commentateurs, sauf Āṇḍikā, qui n'y voit que la thèse adverse (purvapakṣa) destinée à être réfutée aussitôt après, dans les sūtras 29-32. Avant de décider laquelle de ces interprétations est la plus naturelle, il importe d'examiner les sūtras en détail.

En ce qui concerne les sūtras 19-28, tous sont d'accord sur le sens, sauf que Rāmaṇuja et Nimbārka considèrent *vyatireko gandhavat, tathā ca darṣayati* comme un seul sūtra, au lieu d'y voir, comme Āṇḍikā et Vallabha, deux sūtras. C'est à propos du sūtra 29 que se manifestent les différences essentielles. Ce sūtra (*tadguṇasaratvat tu tadvyapadeṣaḥ prajñavat*) peut être traduit littéralement de la façon suivante : « Mais c'est parce que cette qualité (ou ces qualités, ou ses qualités) est l'essence (du jīva) qu'il y a cette désignation (ou sa désignation) (à savoir atomique), comme c'est le cas avec le prajña. »

1. Le mot *parimāṇa*, qui peut se traduire littéralement par « dimensions », signifie ici simplement le rapport dans lequel se trouve l'âme relativement à l'espace, donc la spatialité.

Çankara commence le *siddhānta* avec ce *sūtra*, en réfutant le caractère atomique du *jīva*. D'après lui, le *jīva*, bien que réellement omniprésent et identique au *Brahma*, est appelé *aṇu* parce que les qualités de la *buddhi* qui le conditionne constituent son essence aussi longtemps qu'il est impliqué dans le *saṃsāra*; en d'autres termes, le fait pour le *jīva* d'être impliqué dans le *saṃsāra* consiste essentiellement en ce qu'il est limité par la *buddhi*, dont il possède les qualités; de sorte que le caractère atomique de la *buddhi* n'est attribué au *jīva* que métaphoriquement. Cette connexion du *jīva* et de la *buddhi* dure aussi longtemps que le *jīva* continue d'être dans le *saṃsāra*, c'est-à-dire continue d'être le *jīva*, et ainsi il n'y a là aucune difficulté (*sūtra* 30). Cette connexion avec la *buddhi*, bien que parfois elle ne paraisse pas manifeste, par exemple dans l'état du sommeil profond, n'en existe pas moins (*sūtra* 31). Si on n'admettait pas un organe du sens intime, tel que la *buddhi*, le *jīva* ou bien percevrait toujours, ou bien ne percevrait jamais (*sūtra* 32). Voilà comment Çankara établit que le *jīva*, en réalité, n'est pas atomique.

Rāmānuja interprète le *sūtra* 29 comme il suit : le *jīva*, quoi qu'il soit, en réalité, connaisseur, est toutefois désigné comme connaissance, parce que cette qualité, la connaissance, forme sa véritable essence. (Remarquons qu'ici Rāmānuja se réfère au *sūtra* 18 : « le *jīva* est connaisseur ».) Le *jīva*, étant connaisseur, de par sa véritable nature, sera connaissant à l'égard de toutes choses, en tous lieux, s'il est omniprésent. On répond à l'objection en disant que le *jīva* n'est pas omniprésent, mais atomique. Donc, après avoir établi ce point en neuf *sūtras*, Rāmānuja revient à la question primitive du rapport entre *jīva* et *jñāna*. Si *jñāna* n'est qu'un attribut du *jīva*, comment est-il appelé *jñāna* au lieu de *jñātr*? C'est parce que le *jñāna* est sa véritable essence. Et puisque la connaissance continue toujours à être son essence, une telle désignation ne prête à aucune objection (*sūtra* 30). Cette connaissance est toujours présente, quoique parfois elle ne soit pas manifeste, par exemple dans l'état de sommeil profond (*sūtra* 31). Et si le *jīva* était exclusivement connaissance sans être en même temps connaisseur, et s'il était omniprésent au lieu d'être atomique, il devrait y avoir toujours, de sa part, perception ou non-perception (*sūtra* 32).

Nimbārka soutient avec Rāmānuja que l'atomicité du *jīva* est le *siddhānta*; mais il interprète autrement les quatre derniers

sūtras. Le jīva, quoique en réalité atomique, est quelquefois désigné comme omni présent, parce que la qualité de connaissance qui est omniprésente constitue son essence ; en d'autres termes, le jīva, qui est guṇin (qualifié), est quelquefois déclaré omniprésent, à cause de la nature omniprésente de son guṇa (qualité). Cette qualité continue toujours d'exister dans le qualifié, quel que soit l'état de ce dernier, quoiqu'elle puisse parfois être manifestée et parfois ne l'être point. Si, au contraire, le jīva était omniprésent par sa nature même, l'asservissement (bandha) et la délivrance (mokṣa) seraient impossibles, ou seraient toujours présents.

Vallabha interprète les quatre derniers sūtras d'une manière encore différente. Le jīva, quoique atomique, est appelé Brahma, par exemple, dans des adages tels que le *tat tvam asi*, parce que les qualités du Brahma forment l'essence du jīva, qu'elles distinguent du monde matériel. Ici aussi, Vallabha se livre à des appréciations sévères sur les Māyāvādins, pour s'être mépris sur le sens de passages tels que le *tat tvam asi* et en avoir déduit la doctrine de la Māyā.

Pour Madhva, les sūtras 19-26 constituent un seul et même adhikaraṇa, établissant l'atomicité du jīva ; le sūtra 27 est par lui-même un adhikaraṇa qui tente d'accorder entre eux les passages qui parlent de la nature uniforme ou multiple du jīva ; les sūtras 28-29 forment un autre adhikaraṇa dont l'intérêt consiste dans un effort pour concilier les passages qui, comme le *tat tvam asi*, parlent de l'identité du jīva et du Brahma et les passages qui, comme le *dva suparṇa sayuja sakṛdya*, etc., parlent de leur différence. Le sūtra 28 établit le siddhanta, d'après lequel le jīva est différent du Brahma, conformément à certains textes des Écritures (mentionnons que le même sūtra a été interprété par les autres commentateurs comme se rapportant à la différence entre la chose qualifiée, le jīva, et la qualité, la connaissance) ; et le sūtra 29 déclare que, si l'on pose comme identiques le jīva et le Brahma, c'est seulement en tant que les attributs du Brahma, tels que la connaissance, la béatitude, etc., constituent l'essence ou la nature du jīva.

Si maintenant nous comparons toutes ces interprétations, spécialement en ce qui concerne le sūtra 29, nous trouvons qu'aucune n'est pleinement satisfaisante ; un critique impartial estimera, semble-t-il, que les moins satisfaisantes de toutes sont celles de Çankara et Rāmānuja. Que le sūtrakāra soit partisan de l'atomi-

cité du jīva, la chose est extrêmement probable, sans être tout à fait certaine. Sans doute, il est curieux, comme l'observe Thibaut, qu'il n'y ait pas moins de neuf sūtras consacrés à mentionner un pūrvaṇvaka qui doit être réfuté ensuite. Néanmoins, ce n'est pas impossible, et, en particulier, le mot « tu » (mais), dans le sūtra 29, nous fait croire, à première vue, qu'à cet endroit commence un nouveau développement, ou le siddhānta, en tant qu'opposé au pūrvaṇvaka. Mais l'interprétation, par Çāṅkara, du sūtra 29, nous paraît très artificielle. Que le pronom « tad », dans l'expression *tadguṇa-sarvaṇvat*, se rapporte *ex abrupto* à la buddhi, sans l'avoir jamais désignée dans les sūtras précédents, c'est un peu bizarre. Je ne suis pas d'accord avec Thibaut pour trouver déraisonnable la signification du mot composé, une fois qu'on admet que « tad » désigne « buddhi ». Quand Çāṅkara dit que les qualités de la buddhi forment l'essence du jīva, il veut dire que le caractère essentiel qui distingue le jīva du Brahma (tous deux étant en réalité identiques) est sa connexion avec la buddhi, dont les attributs appartiennent pour ainsi dire au jīva, en tant qu'il existe dans le saṃsāra ; c'est dans cette mesure qu'ils constituent, en un certain sens, sa nature essentielle.

Mais l'explication du mot « prājñavat » dans le sūtra offre une grave difficulté ; car, à vrai dire, nous ne percevons aucune différence entre le « dr̥ṣṭānta », « l'exemple », et le « dār̥ṣṭāntika », « la chose dont on donne un exemple ». Le jīva est déclaré atomique, etc., à cause du caractère atomique de son conditionnement, la buddhi (dār̥ṣṭāntika) ; pareillement, pour prendre un exemple, le prājña, ou le Paramātmā, est désigné comme atomique, etc., à cause des qualités de ses upādhis ou limitations (dr̥ṣṭānta). Mais le Brahma et le jīva ne faisant qu'un, on ne voit pas comment l'un est l'exemple de l'autre. Quant à leur interprétation, les sūtras suivants s'accordent bien avec le sūtra 29, dès que nous acceptons l'interprétation de ce dernier, quoique le sujet de la connexion du jīva avec le manas ou buddhi y paraisse, d'un bout à l'autre, étranger au sens général de l'adhikaraṇa.

L'interprétation par Rāmānuja du sūtra 29 est, sans aucun doute, très naturelle, si on le prend en lui-même, mais elle est manifestement loin du contexte, puisqu'elle pose la question du jīva comme connaissance ou connaisseur, — question à laquelle il a été répondu dans le sūtra 18. Prétendre qu'elle revienne ici après l'interposition de neuf sūtras traitant de son caractère ato-

mique, c'est vraiment trop spéculer sur la complaisance du lecteur. La signification du mot « prajñavat » tel que Ramanuja le comprend est très adéquate. De même que le prajña ou Paramātman est appelé ānanda (béatitude), parce que l'ananda est son attribut essentiel, de même l'âme individuelle est appelée vijñāna (connaissance), parce que le vijñāna est son attribut essentiel. D'ailleurs la façon dont Rāmanuja comprend les neuf sūtras établissant l'atomicité de l'âme individuelle paraît sans aucun doute plus naturelle que l'interprétation qu'en donne Çankara.

J'incline à croire que, dans l'ensemble, les interprétations proposées par Nimbārka et Vallabha sont les plus satisfaisantes et les moins tirées par les cheveux. Après qu'a été établie l'atomicité de l'âme individuelle, la question se pose d'elle-même de savoir comment et pourquoi, si le jīva est atomique, on l'appelle souvent « omniprésent ». La réponse est qu'on l'appelle ainsi parce que l'attribut de l'intelligence qu'il possède est omniprésent, au dire de Nimbārka. Et ceci nous apparaît parfaitement juste, si nous considérons deux des sūtras précédents tels que *vyatireko gandhavat* (la qualité peut subsister en dehors du qualifié, comme le parfum est extérieur au parfumé) et *guṇād va alokavat* (ou bien l'âme individuelle peut éprouver des impressions dans tout le corps, par le fait de sa qualité, de même que la lampe illumine les objets qui lui sont extérieurs, par l'effet de sa lumière). Vallabha pose et résout le même problème, mais d'une façon plus générale. Le jīva, quoique atomique, est appelé Brahma, parce que les qualités du Brahma constituent son essence.

Madhva, lui aussi, présente une excellente interprétation de ce sūtra (29), mais sa division en plusieurs adhikaraṇas de ce qui, chez les autres commentateurs, n'en formait qu'un seul, n'est guère satisfaisante.

Si donc on envisage cet adhikaraṇa sans le séparer du précédent selon lequel l'âme individuelle est un être connaissant, on peut avec certitude affirmer, tout au moins sur le point essentiel qui concerne les attributs de l'âme individuelle, que le système de Çankara ne saurait en aucune façon se retrouver dans les sūtras ; disons plutôt que le sūtrakāra tenait vraisemblablement le jīva pour atomique et ayant la connaissance comme attribut, attendu qu'il est en même temps de la nature de la connaissance. C'est là un point commun à chacune des quatre écoles vishnouites.

Les huit sutras suivants (33-40) traitent de la question de savoir si l'âme individuelle est, ou non, un agent. Tous, sauf Çankara, s'accordent à considérer ces huit sūtras comme formant un même *adhikaraṇa*, dans lequel il est établi que l'activité (*kartr̥tva*) est un attribut naturel de l'âme individuelle, bien que les uns et les autres diffèrent entre eux sur l'interprétation de tel ou tel sūtra. Ainsi le sūtra *upalabdhiḥvad aniyamaḥ* (II. 3. 37) est expliqué par Ramanuja de la façon suivante : « Si le jīva n'était pas un agent (si donc toute activité appartenait à la prakṛti), il n'aurait pas de détermination définie (*aniyamaḥ*) (en ce qui concerne la distribution des conséquences des actes; car la prakṛti appartient en commun à toutes les âmes, de sorte que l'expérience des conséquences des actes existerait pour toutes les âmes ou n'existerait pour aucune); de même que (il n'y aurait pas de détermination définie) en ce qui concerne la conscience (si l'âme était omniprésente, comme on l'a montré dans le sūtra 32). » Nimbārka, d'autre part, explique le même sūtra de la façon suivante : *phalopalabdhi-kriyayam niyamo nāsti* : « dans l'acte d'acquiescer le fruit, il n'y a aucune détermination »; son interprétation n'est pas claire, et ne traduit point le mot « vat » que renferme le sūtra. Ce mot, les commentateurs Çrinivasa et Keçavakaçmīrin l'expliquent comme signifiant qu'il y a une détermination définie en ce qui concerne l'acquisition des fruits des actions bonnes ou mauvaises, mais qu'il n'y a aucune détermination semblable en ce qui concerne le fait que l'âme agit ou n'agit pas : explication peu satisfaisante et évidemment artificielle. Vallabha et Madhva commentent ainsi le sūtra : « Il n'y a pas de détermination définie en ce qui concerne l'accomplissement des actes (c'est-à-dire le fait de n'accomplir que des actes bons, et d'éviter tous les mauvais), de même qu'il n'y a pas de semblable détermination en ce qui concerne la perception (c'est-à-dire le fait que l'âme perçoit tantôt des choses belles, tantôt des laides, qu'elle éprouve tantôt des sentiments agréables, tantôt des sentiments qui ne le sont pas). » C'est précisément l'interprétation de Çankara, et elle paraît la plus naturelle et la plus franche.

Les divergences les plus importantes entre les commentateurs se manifestent à propos du sūtra 40, *yathā ca takṣā ubhayathā* : « de même que le charpentier est à la fois (agent et non-agent, etc.), ou (agit) des deux façons ». Pour Ramanuja et Nimbārka, le sens est que, tout comme un charpentier, bien qu'il soit un agent, est tantôt actif et tantôt inactif, de même l'âme, bien que douée de

l'attribut naturel de l'activité (*kartṛtva*), se trouve être tantôt active, tantôt inactive. Pour Madhva, le passage signifie que, de même qu'un charpentier, en même temps qu'il agit pour lui-même, travaille aussi pour son patron, de même l'âme est à la fois un agent autonome et un serviteur du Paramatman. Ce sūtra apparaît alors comme répondant à la question de savoir comment le *jīva* peut être tantôt actif et tantôt non, si l'activité constitue son attribut naturel et inhérent; il y a ainsi une connexion logique entre ce sūtra et les précédents.

Çankara, au contraire, considère ce sūtra comme un *adhikaraṇa* particulier, répondant à la question de savoir si l'activité, que les sutras précédents ont prouvé appartenir au *jīva*, lui appartient par nature, comme son attribut inhérent, ou lui est simplement surajoutée. Sa réponse est que l'activité lui est surajoutée. Mais que le sūtra ne puisse en aucune façon présenter ce sens, c'est ce qui apparaît manifestement même à un lecteur superficiel. Tout d'abord, le mot « ca » (et) dans le sūtra s'oppose à cette interprétation. Si l'intention du sūtrakara avait été de modifier la thèse des précédents sutras, il aurait employé bien plus naturellement le mot « tu » (mais). De fait, Çankara ne méconnaît pas cette difficulté; il se trouve même forcé de dire : *tvarthe caḥ paṭhitah* (et ce « ca » est employé au sens de « tu »). Même alors, on ne peut pas voir comment l'exemple du charpentier met en lumière le point en question, c'est-à-dire le fait que le *jīva* n'est pas réellement un agent : « De même, cependant, qu'un charpentier ayant en mains ses outils est un agent et se trouve ainsi exposé à la douleur, mais que le même charpentier, revenu chez lui, et ayant déposé ses outils, prend du repos et demeure inactif, de même le *jīva*, en tant qu'uni à la pluralité suscitée par l'ignorance, devient un agent et souffre, par exemple, dans les états du rêve et de la veille, tandis que dans la mesure où il existe au sein de l'esprit suprême, dans l'état du profond sommeil, étant affranchi des objets et des organes des sens, il devient inactif et heureux. » Cette comparaison, bien comprise, tend à établir l'activité du *jīva*, laquelle tantôt se manifeste et tantôt non; mais on ne peut y découvrir un argument tendant à prouver le caractère surajouté, donc irréal, de l'activité du *jīva*. Çankara, lui aussi, aperçoit la difficulté; par acquit de conscience, il croit devoir ajouter ce qui suit : « L'exemple du charpentier n'a de valeur que dans une certaine mesure. De même que le charpentier, quand il se livre à des

actes particuliers tels que raboter, etc., est actif par la seule efficacité des instruments qu'il emploie, mais est entièrement inactif en ce qui concerne son propre corps, de même le jīva, quels que soient ses actes, n'est actif qu'au moyen de ses organes des sens, manas et autres, mais est entièrement inactif en lui-même. » Cela, nous ne l'acceptons pas. Le charpentier, en fait, est actif par son corps même ; en d'autres termes, le corps agit autant que les instruments agissent ; bien plus, les instruments ne peuvent point agir sans le corps. Ainsi cet exemple n'a pas la valeur que lui prête Çankara, en dépit de toutes ses explications. Le plus étrange est que, de sa propre autorité, il ajoute des explications réfutant chacun des sutras du précédent adhikaraṇa, qui établissait l'activité du jīva.

L'interprétation de Çankara paraît être encore plus superficielle quand on considère le sutra suivant (II. 3. 41) : *parat tu tac-çruteḥ* : « mais (cette activité du jīva) dérive de l'esprit suprême, car les Écritures l'affirment ». La question posée est de savoir si l'âme individuelle est absolument autonome dans son action ou si elle dépend de quelque chose d'autre ; la réponse unanime est que l'âme individuelle tient de l'esprit suprême sa faculté d'agir. En même temps, l'esprit suprême tient compte des efforts de l'âme individuelle et ne la fait agir qu'en considération de ces efforts.

Si donc on estime que l'âme individuelle n'est aucunement active, mais que son activité lui est surajoutée, comment peut se poser la question de savoir si l'âme est un agent autonome ou non ? Il va de soi que Çankara considère cette question comme concernant l'activité « en tant que résultant des conditionnements inhérents à l'état d'ignorance, etc. » ; mais il s'en faut que son raisonnement soit convaincant. Au contraire, la question posée dans cet adhikaraṇa surgit tout naturellement de l'interprétation du précédent adhikaraṇa, telle qu'elle est donnée par Rāmaṇuja et les autres commentateurs.

Il y a lieu de noter que Madhva considère les sūtras 32-42 comme formant un même adhikaraṇa, tandis que tous les autres commentateurs les divisent en deux adhikaraṇas : ce qui, d'ailleurs, ne change rien au fond des choses. Ajoutons que Rāmaṇuja lit : *upādānād viharopadeṣāc ca* (II. 3. 34 et 35) : « (le jīva est actif), parce qu'il se sert (d'instruments) et parce qu'il est déclaré éprouver du plaisir », comme constituant un seul sūtra, tandis que tous les autres commentateurs y voient deux sutras dans l'ordre inverse : *viharopadeṣāt* et *upādānāc ca*.

Le sūtra *çakti-viparyayāt* (II. 3. 38) est, lui aussi, l'objet d'interprétations différentes. Çankara le comprend comme signifiant que, si l'activité appartient à la buddhi, ainsi que cela paraît résulter de cette phrase : *vijñānam yajñam tanute* : « le vijñāna accomplit le sacrifice », la buddhi cessera d'être l'instrument (karaṇa), en tant qu'opposé à l'agent (kartr), ce qui équivaldrait à un simple changement de nom (jīva étant appelé buddhi). Nimbarka et Rāmanuja comprennent le sūtra d'une façon particulière. Si l'activité (kartr̥tva) appartenait à la buddhi, la faculté d'éprouver du plaisir ou de la peine (bhoktr̥tva) lui appartiendrait aussi ; car les deux choses vont toujours ensemble. Servitude et délivrance se rapporteraient donc à la buddhi, au lieu de se rapporter au puruṣa qui est le seul jouisseur, au dire même des Sāṅkhyas. Madhva et Vallabha, d'autre part, pensent que le jīva, quoique actif, n'est pas libre d'accomplir les seules bonnes actions et d'éviter les mauvaises, parce qu'il ne dispose pas du pouvoir absolu et sans restriction que possède le Paramātman et qui constitue toute la différence entre l'activité du jīva et celle de l'esprit suprême.

Il est malaisé de déterminer laquelle de ces interprétations est préférable aux autres ; toutefois cela n'affecte pas notre conclusion générale, que, d'après le sutrakāra, l'âme individuelle est essentiellement un agent, quoiqu'elle dépende de l'esprit suprême, et que l'interprétation donnée par Çankara du sens général de l'adhikaraṇa en question soit loin d'être naturelle et satisfaisante.

Rien de particulier à noter en ce qui concerne les sūtras 41-42, qui établissent que l'activité de l'âme individuelle dépend de l'esprit suprême, attentif aux efforts de l'âme individuelle ; ici, en effet, tous les commentateurs sont d'accord.

L'adhikaraṇa suivant (sūtras 43-53) est d'une importance toute spéciale pour notre sujet, car il traite de la question vitale du rapport entre l'esprit suprême et l'âme individuelle, entre le Brahma et le jīva ; c'est-à-dire de la question de savoir si tous deux sont absolument identiques, ou si l'un constitue le corps de l'autre, ou enfin si tous deux sont absolument différents l'un de l'autre. La question se pose naturellement, parce qu'il y a des passages de l'Écriture qui parlent, les uns de la distinction, les autres de l'identité du Brahma et du jīva. Le sūtra 43, traduit littéralement, est ainsi conçu : « (l'âme individuelle est) une partie (du Brahma), car ils sont déclarés distincts (et aussi parce que, d'une autre manière), on dit quelquefois que le Brahma est de la même nature que les

esclaves, les pêcheurs, etc. » Ici, le sutrakara proclame expressément que le jīva doit être regardé comme une partie du Brahma, parce qu'on en parle comme d'un être à la fois différent et non différent du Brahma. Il faut donc comprendre le fait d'être une partie (amṣatva) comme donnant l'idée à la fois de la différence et de la non-différence. Avant de discuter la valeur relative des acceptions prêtées à cet « amṣatva », nous pouvons déclarer que la théorie de Āṇḍakara est incompatible avec cette idée. En toute occasion où s'opposent des passages affirmant la différence et d'autres passages affirmant la non-différence, il tranche le nœud gordien en disant que les passages affirmant la non-différence représentent la vérité et doivent se comprendre littéralement, tandis que ceux qui affirment la différence, se référant seulement à la notion populaire des choses, ne sont mentionnés que pour être réfutés. Ainsi toute pluralité est illusion, tandis que l'unité est la seule réalité. Conséquemment, Āṇḍakara recourt dans le sūtra en question à un artifice qui consiste à trouver dans le mot « amṣa », « une partie », la signification « amṣa iva » : « comme si (le jīva) était une partie », artifice absolument injustifié. Si l'on ne peut pas dire que le jīva est identique au Brahma, c'est parce qu'ils sont déclarés différents. Āṇḍakara se trouve ainsi dans un dilemme.

D'autre part, le sūtra s'accommode volontiers de la doctrine de Nimbārka, communément appelée « bheda-bheda-vāda », « doctrine de la différence et de la non-différence, celle-ci et celle-là étant à la fois vraies toutes deux ». Par « amṣa » (partie), il ne faut pas comprendre un fragment tranché ou séparé, ce qui supposerait une différence absolue et serait incompatible avec des passages tels que « tu es Lui ». Mais « amṣa » signifie ici « śakti » ou « capacité »; et le Brahma possède différentes capacités — telles que les mondes animé (cit) et inanimé (a-cit).

Rāmānuja, lui aussi, interprète le sūtra d'une façon à peu près semblable. Les deux sortes de passages — ceux qui affirment et ceux qui nient la différence — doivent se comprendre comme vrais et conformes à la réalité; c'est pourquoi il faut admettre que le jīva est une partie du Brahma; en d'autres termes, il constitue le corps du Brahma et en dépend, quoiqu'en même temps il en soit individuellement distinct.

Madhva comprend le mot « amṣa » comme signifiant littéralement *tadbhinnatve sati taccheṣatvam*: « ce qui subsiste, quand il y a existence séparée d'avec lui (Brahma) ». Il estime que les pas-

sages qui parlent de la différence (bheda) doivent se comprendre littéralement et comme exprimant la vérité ; tandis que les passages qui traitent de la non-différence (abheda) doivent se comprendre métaphoriquement, au sens de *tato nyūnatve sati kiñcit tat-sady-çatvam* : « ce qui présente quelque ressemblance avec lui (Brahma), quoique lui étant inférieur » ; et ces deux sens de bheda et d'abheda, il les comprend tous deux dans la connotation du mot « amṣa ».

Vallabha interprète ce sūtra d'une façon toute voisine de Rāmaṇuja ou de Nimbārka. Il va sans dire que les interprétations de Rāmaṇuja et de Nimbarka sont les plus naturelles ; on aperçoit dès l'abord que celle de Çankara est artificielle. Si le sūtrakara avait adopté la théorie de Çankara, il n'aurait jamais appelé le jīva un amṣa du Brahma, laissant au lecteur le soin de suppléer le mot « iva », si important.

La même conclusion sera corroborée si nous examinons les sūtras suivants de cet adhikaraṇa. Après avoir affirmé que l'amṣatva (c'est-à-dire le fait que le jīva est une partie du Brahma) est fondé sur la Çruti aussi bien que sur la Smṛti, le sūtrakara se trouve amené naturellement à résoudre la question de savoir comment le Brahma peut éviter d'être affecté du plaisir et de la douleur qu'éprouve le jīva, si ce dernier n'est qu'une partie du premier. Le sūtra en question (46) se traduit littéralement comme suit : « (le fait d'être affecté n'existe pas) dans le cas de la lumière, etc. ; il n'existe pas non plus pour l'esprit suprême ». Çankara interprète ce texte comme signifiant que le Brahma n'est pas affecté de plaisir et de douleur comme le jīva, de même que la lumière, etc., bien qu'elle revête, en apparence, différentes formes selon les objets qu'elle éclaire, n'en est absolument pas affectée. Pour Çankara, toutefois, il n'y a aucune raison de poser une telle question, car le Brahma et le jīva ne font qu'un.

Nimbārka, d'autre part, interprète à sa façon : le Brahma n'est pas affecté par les fautes du jīva, quoique ce dernier en soit une partie, de même que la lumière (feu) n'est pas affectée par les attributs de l'une de ses parties, telle que celle qui se trouve liée à un substrat impur ; ou encore de même que l'ākāṣa n'est pas affecté par les qualités des différents sons, simples amṣas ou çaktis (capacités, puissances) de l'ākāṣa.

Voici l'interprétation de Rāmaṇuja : quoique le jīva soit une partie du Brahma, une partie n'étant qu'un attribut du tout, — et qu'il soit seulement un prakara ou viçeṣaṇa du Brahma, néanmoins

le Brahma n'est pas comme le jiva, mais en est distinct, de même que le feu qui a la lumière pour attribut est distinct de la lumière.

Il faut admettre que les interprétations de Ramanuja et de Nimbarka sont, en tout cas, plus naturelles que celle de Cankara.

Le sutra 48 agit la question de savoir comment, si toutes les âmes individuelles sont également des parties du Brahma, nous pouvons expliquer la possibilité des prescriptions et des interdictions pour les différents jivas. La réponse consiste à dire que cela résulte de la connexion du jiva avec des corps. Quoique la lumière du soleil soit la même dans les deux cas, la partie qui en brille dans un endroit souillé est un objet de répulsion, tandis que celle qui brille dans un lieu sacré est un objet de vénération; le feu, quoique pareil en tous lieux, est recherché s'il provient de la maison d'un Brahmane, mais évité si on le trouve sur un lieu de crémation; c'est de la même façon que doivent être expliquées les prescriptions et les interdictions assignées aux diverses âmes individuelles, selon la condition, l'âge, le sexe, la caste, etc.).

Dans le sutra 49, la question posée consiste à rechercher comment on peut éviter une confusion des résultats des actes des différentes âmes individuelles. Voici la réponse de Cankara: Quoique l'âme soit une, les conditionnements ou upadhis qui distinguent le jiva du Brahma sont de caractère limité; ainsi, à cause de la non-étendue de l'âme individuelle, non-étendue qui résulte de cette limitation, la confusion des résultats des actes est impossible. Ramanuja, d'autre part, commente ainsi: Quoique les âmes, en tant que parties du Brahma, soient essentiellement du même caractère, il n'y a pas confusion des sphères individuelles de jouissance et d'expérience, puisque les âmes ne constituent pas une seule substance, c'est-à-dire puisque, quoique semblables, elles sont essentiellement séparées l'une de l'autre. Nimbarka commente également comme Ramanuja.

Le sutra 50, *abhinava eva ca*, présente un grand intérêt; il traduit littéralement il signifie « est précisément une apparence ». Cankara interprète ce texte comme impliquant que le jiva n'est qu'un reflet (prabhava) du Brahma. Il n'est ni identique au Brahma, ni différent. C'est ainsi qu'une âme n'est pas affectée par les actes d'une autre âme, quoiqu'elles soient toutes indistinctes du Brahma; de même les reflets d'un même objet sur des surfaces réfléchissantes différentes, différents et ne se confondant pas mutuellement. Vallabha

lui aussi, traduit le sūtra de la même façon, disant que le jīva n'est qu'un reflet du Brahma, sans pour cela ne faire qu'un avec lui ; en effet, d'après sa doctrine, la qualité de béatitude (*ananda*), qui est manifeste dans le Brahma, est obscurcie dans le jīva. Vallabha prévient ici le lecteur que le mot « ābhāsa » dans le sūtra ne signifie pas « quelque chose d'absolument irréel », comme, par exemple, dans la doctrine de Çankara, mais « une apparence », c'est-à-dire « quelque chose ayant apparemment la ressemblance ou ayant l'apparence de quelque chose d'autre, sans être précisément la même chose ».

Rāmānuja et Nimbārka font signifier à « ābhāsa » « un sophisme » (*hetvābhāsa*). Le premier voit dans ce sūtra un effort pour réfuter principalement la doctrine de l'école de Çankara ; ceux, dit-il, qui pensent que l'âme n'est que le Brahma affecté d'illusion ne peuvent pas dissiper la confusion des sphères individuelles de jouissance sous le prétexte de la différence des conditionnements, laquelle résulte de la Nescience (en fait, Çankara trouve exactement le même mode de raisonnement dans le sūtra précédent) ; la raison en est que ce raisonnement n'est qu'un sophisme, en tant que le fait d'obscurcir la lumière de ce qui n'est que lumière équivaut à détruire cette lumière. Nimbārka, qui lit *ābhāsā eva ca* : « ce sont précisément des sophismes » (Rāmānuja, lui aussi, propose ce texte comme autre version), trouve dans ce passage une critique de tous ceux pour lesquels les âmes individuelles sont multiples et en même temps omniprésentes ; en effet, dit-il, tous leurs arguments destinés à dissiper la confusion des sphères individuelles de jouissance sont fallacieux.

Le reste de l'adhikaraṇa (sūtras 51-53) est dirigé, selon Çankara, Nimbarka et Vallabha, contre la doctrine de la multiplicité et en même temps de l'omniprésence des âmes individuelles. Rāmānuja l'interprète comme dirigé contre ceux pour lesquels l'âme individuelle est le Brahma en tant que déterminé par des conditionnements réels ; mais la traduction de ces sūtras (51-53) est, dans l'ensemble, substantiellement identique.

Madhya interprète les sutras 46-53 d'une façon différente. Les jīvas sont de deux sortes : ceux qui sont « bhinnāṃṣa », c'est-à-dire parties du Brahma, étant en même temps différents de lui, et ceux qui sont « abhinnāṃṣa » ou « svarūpāṃṣa », c'est-à-dire parties du Brahma, mais substantiellement et potentiellement identiques au Brahma. Les premiers sont des âmes individuelles ordi-

naires, qui sont de capacité inférieure, et ne possèdent que peu de ressemblance avec le Paramâtman ; les seconds sont des incarnations du Poisson primordial, de la Tortue primitive, etc., et ne diffèrent aucunement du Paramâtman en pouvoir et en nature. Le sūtra 46 établit que le Paramatman (sous formes de Matsya, etc.) diffère du jīva, de même, pour prendre un exemple, que le feu de l'embrasement dernier du monde (Pralayagni) diffère du feu de la luciole, quoique tous deux soient également des parties de l'élément lumière ; ou encore de même que l'océan et l'urine, quoique également des parties de l'élément eau, ne sont pourtant pas la même chose. Le sūtra 48 contient une autre raison pour laquelle les âmes ordinaires diffèrent des âmes d'incarnation. Elles sont entièrement dépendantes du Paramatman pour leur activité et la cessation de leur activité, pour leur servitude et leur délivrance, à cause de leur connexion avec le corps ; mais tel n'est pas le cas de l'autre catégorie d'âmes. Pareillement, il n'y a aucune confusion des âmes ordinaires avec les autres, à cause de l'*a-santati*, c'est-à-dire du manque de pouvoir complet et sans restriction (sūtra 49) ; car les âmes ordinaires sont de pouvoir inférieur et limité, mais non pas les autres. Quant aux âmes ordinaires, elles ne sont, après tout, que des reflets *pratibimba* du Paramatman, tandis que les autres n'en sont pas. Les premières sont appelées, pour prendre un mot technique, *pratibimbaṇṇaka* (« parties qui sont des reflets ») et ont fort peu de ressemblance avec le Paramâtman, tandis que les autres sont appelées *pradurbhavaṇ* ou manifestations complètes, parce qu'elles ressemblent entièrement au Paramâtman (sūtra 50) ; de sorte que les deux classes d'âmes individuelles ne sauraient être confondues.

Avec le sūtra 51, Madhva commence un nouvel *adhikaraṇa*, posant la même question qu'avaient traitée les commentateurs ci-dessus : comment rendre compte de la distinction des âmes individuelles, étant donné qu'elles sont également les « *pratibimbāṇa* » ou « *bhinnaṇṇa* » de l'esprit suprême ? Ce qui règle cette distinction, c'est la variété « *aniyama* » de l'*adrṣṭa*, résultat inaperçu du mérite et du démérite ; et les différences concernant la volonté, la pensée, etc., sont dues elles-mêmes aux différences de l'*adrṣṭa*. Il ne faut pas dire non plus que ces distinctions individuelles des âmes résultent de la différence d'habitat (par exemple les âmes célestes étant les dieux, les âmes terrestres des hommes), car cette variété même de l'habitat ou de la résidence est impliquée

dans la variété de l'adr̥ṣṭa, qui en est la condition (sūtras 52, 53).

Si nous considérons maintenant les diverses interprétations des différents sūtras de cet adhikaraṇa (à part le premier [43] que nous avons discuté ci-dessus), nous pouvons, dès l'abord, laisser de côté l'interprétation de Madhva, comme étant sans rapport avec le contexte et trop entachée de sectarianisme. Quant aux autres, il est difficile de décider quelle est la meilleure, car toutes ces interprétations paraissent également naturelles ou artificielles. Il n'est pas jusqu'aux deux interprétations du mot « abhāsa », dans le sūtra 50, qui ne soient également justifiables. Mais le premier sūtra de l'adhikaraṇa (43) est décisif. Le mot « am̐ṣa », qui s'y rencontre, rend absolument impossible de soutenir que le sūtrakāra professait une doctrine telle que celle de Çankara. Que l'âme individuelle soit une partie de l'esprit suprême, en vertu des textes qui affirment entre eux tant une différence qu'une identité, cela n'est soutenable que pour quelqu'un qui estime que les âmes individuelles sont aussi réelles que l'esprit suprême, tout en n'étant pas absolument différentes de lui. Ainsi les doctrines de Çankara et de Madhva restent hors de question, du moins en ce qui concerne cet adhikaraṇa.

Adhyāya II, pāda 4.

Après avoir concilié les passages des Upaniṣads se rapportant à la création des éléments, et après avoir discuté quelques traits essentiels de l'âme individuelle, le sūtrakāra s'occupe, dans le quatrième pada du deuxième adhyāya, des passages se rapportant aux prāṇas ou organes des sens dont l'âme individuelle est nécessairement accompagnée, pendant le temps de son séjour dans le saṃsāra ou monde temporel.

L'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-4) affirme, selon tous les commentateurs sauf Vallabha, que les prāṇas sont créés par le Brahma, de même que les éléments, dont nous avons parlé dans le pāda précédent, bien qu'il y ait des différences d'interprétation de quelques sūtras pris en particulier. Selon Çankara, cet adhikaraṇa s'explique ainsi: Les prāṇas (c'est-à-dire les organes des sens, les organes d'action et l'organe interne) sont produits de même que l'éther et les autres éléments (sūtra 1). Leur création dans un sens métapho-

rique n'est pas admissible (sūtra 2); car, dans ce cas, la connaissance de tout l'univers résultant de celle du Brahma ne serait pas possible. D'ailleurs, le mot signifiant « est créé » est le même pour les éléments que celui employé pour les prāṇas, et, s'il est compris littéralement dans un cas, il faut le comprendre de même dans l'autre (sūtra 3). Même dans les passages où la création des prāṇas n'est pas spécifiée, elle est toutefois impliquée; car la vāc, le prāṇa et le manas sont décrits comme étant précédés par la lumière, l'eau et la terre (sūtra 4); et ceux-ci étant créés eux-mêmes, logiquement il s'ensuit que ceux-là aussi sont des objets créés.

Nimbārka s'accorde exactement avec Çankara dans l'interprétation de ces quatre sūtras.

Rāmānuja, au contraire, lit les sūtras 2 et 3 comme un seul, et l'interprète ainsi : le mot « prāṇaḥ », dans le passage ... *prāṇā vava ṛṣayaḥ* (Çatapattha-Brahmaṇa, VI. 1. 1), ne peut pas indiquer les prāṇas ordinaires ou organes des sens, mais le Paramātman; et ce pluriel n'est que métaphorique (gauṇī), car le sens pluriel n'est pas possible dans ce cas (a-sambhavāt), et, de plus, c'est du Paramātman, en tant qu'existant avant la création, qu'il est question ici. Le sūtra 4 aussi est interprété par lui différemment. Vu que les noms ou les choses ayant des noms sont précédés par la création de l'éther et des autres éléments, il n'y avait aucune fonction pour les organes des sens avant la création, et ainsi leur existence n'aurait pas été possible. Le mot « prāṇaḥ », dans le passage ci-dessus, ne peut donc pas signifier les organes des sens, mais le Paramātman. Ainsi le mot « gaṇḍyasambhavāt » est pris comme un composé génitif (tat-puruṣa) par Çankara, et comme deux mots (c'est-à-dire *gauṇī*, nominatif singulier, et *a-sambhavāt*) par Rāmānuja. De même, le pronom *tat*, dans les sūtras 3 et 4, est interprété différemment. Il est difficile, à cause de la nature du style des sūtras, de décider laquelle de ces deux interprétations est la meilleure; néanmoins, nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer que celle de Rāmānuja nous paraît être un peu forcée et artificielle; et on peut encore alléguer en faveur de Çankara qu'il y a un autre commentateur qui est tout à fait d'accord avec lui.

Madhva lit trois adhikaraṇas au lieu d'un et compte un sūtra de plus (*pratijñānuparodhāc ca*) entre les sūtras 2 et 3. Les passages se référant à la non-naissance des prāṇas ne sont que métaphoriques (gauṇī), puisque la non-naissance dans le sens littéral est

impossible (sūtra 2). Le sūtra 3, qui, selon Madhva, est dirigé contre ceux qui soutiennent que le manas est non né, bien que les autres organes des sens le soient, affirme que le manas lui-même ne peut pas être décrit comme nonné, car il est mentionné avant les autres organes des sens (par exemple dans le passage *manah sarvendriyaṇi ca*, Muṇḍaka II. 1. 3). Le sūtra 4 traite de l'organe de la parole en particulier, et affirme qu'il ne peut pas être non né, puisqu'il est précédé par le manas, et, comme celui-ci est produit, il faut que l'autre le soit de même. (Cf. *tasmān mana eva pūrvārūpam, vāg uttara-rūpam*. Aitareya-Araṇyaka, 3. 1. 1.)

Vallabha diffère entièrement des autres commentateurs, en arrivant à la conclusion que les prāṇas sont non nés au même titre que les âmes individuelles. Le mot *tathā*, « comme cela », dans le premier sūtra, *tathā prāṇaḥ* : « les prāṇas comme cela », signifie, selon Vallabha : *yathā jīvaḥ tathā*, « comme les âmes individuelles », tandis que, selon les autres, il signifie *yathā vijadudāyas tathā* : « comme l'éther, etc. » Ainsi, selon Vallabha, les prāṇas possèdent tous les attributs des âmes individuelles, sauf l'intelligence, « cid-amṣa », obscurcie chez les premiers et manifeste chez les dernières. Le passage se référant à l'envolement, « utkrānti », des prāṇas ne peut pas être métaphorique, parce qu'il est compris littéralement comme se rapportant à l'âme individuelle, dans le même contexte (sūtra 2). Les prāṇas sont décrits aussi comme existant avant la création (dans le passage mentionné ci-dessus, qui indique le Paramātmān, selon Ramanuja) ; ainsi les prāṇas sont non nés, de même que les âmes individuelles, tous les deux provenant également du Brahma (*udgati* et non *utpatti*) et non pas créés substantiellement (sūtra 3). La vāk est précédée par le manas, et si la vāk (c'est-à-dire les Écritures) n'est pas née, comment le manas, qui la précède, peut-il être né ?

Il est très intéressant d'observer deux conclusions diamétralement opposées, quoique dérivées des mêmes sūtras, d'après lesquelles les prāṇas sont nés et ne le sont pas. Il faut admettre que l'interprétation de Vallabha est tout à fait naturelle, et la manière dont il comprend le mot « *tathā* » est même plus naturelle que celle des autres, puisque, selon lui, le mot se rapporte à l'objet de discussion dans les sūtras qui précèdent immédiatement, tandis que, selon les autres commentateurs, il se rapporte à l'éther et aux autres éléments dont il est question dans la première moitié du pāda précédent. Pour cette raison, il est difficile de rejeter l'inter-

prétation de Vallabha, bien qu'il faille dire que les autres commentateurs sont d'accord en soutenant une opinion contraire à la sienne, c'est-à-dire que les prāṇas sont nés.

L'adhikaraṇa 2 (sūtras 5 et 6) affirme que les prāṇas sont au nombre de onze (à savoir : les cinq organes des sens, les cinq organes d'action et l'organe interne). Le mot « gateḥ », dans le sūtra 5, est interprété de deux façons, comme signifiant « envol » (utkrānti) ou « compréhension » (avagamyamānavāt). Quant au sūtra 6, Çankara, Nimbārka et Vallabha sont d'accord en le traduisant : « Mais (il y a aussi, en dehors des sept prāṇas), les mains, etc.; ceci étant décidé, pour cette raison il ne nous faut pas conclure (qu'il y a seulement sept prāṇas) ». D'autre part, Rāmānuja le traduit : « Mais les mains, etc. (aident) aussi (l'âme individuelle) habitant (le corps); c'est pour cela (que les prāṇas ne peuvent pas être sept, mais onze). » Il nous semble que Rāmānuja propose cette explication du mot « sthite » pour la raison que, dans le cas contraire (c'est-à-dire selon l'interprétation de Çankara), les deux mots « sthite » et « ataḥ » auraient la même signification.

Madhva, comme d'habitude, donne de ces sūtras une interprétation fantastique. Les prāṇas sont mentionnés comme étant sept, en considérant seulement les organes des sens (*gateḥ = jñānendriyaṇy apekṣya*). Les mains, etc., au contraire, sont des organes d'action, et, comme tels, ne sont pas mentionnées avec les sept organes des sens (*sthite = karmaṇi viśaye*). Cette manière de comprendre les mots « gati » et « sthita » comme signifiant « jñāna » ou « connaissance » et « karma » ou « action » est injustifiable, quoique Madhva cite à l'appui un passage d'un texte peu connu¹.

Après avoir dit que les prāṇas sont créés et qu'ils sont au nombre de onze, le sūtrakāra, dans le sūtra suivant (7), affirme qu'ils sont aussi anu, « atomiques ». « Atomique », ici, ne veut pas dire « ayant la dimension d'un atome », mais « subtil » (imperceptible) et « limité en dimension ». Tous les commentateurs sont d'accord sur le sens de ce sūtra.

Le sūtra suivant (8) transfère (atideṣa) tous les attributs des

1. *Samśāra-sthiti-hetuvāt sthitaṃ karma vido viduḥ, tasmād udgati-hetuvād jñānaṃ gatir ihocyate*. Le mot « sthita » signifie « action », puisqu'elle est la cause de « sthiti » ou séjour dans le samśāra; et le mot « gati » signifie « connaissance », puisqu'elle est la cause d'« udgati » ou évation du samśāra.

prāṇas mentionnés jusqu'ici au souffle vital principal (mukhya-prāṇa). Çankara, Nimbarka et Vallabha considèrent ces deux sūtras (7 et 8) comme formant deux adhikaraṇas séparés, tandis que Rāmaṇuja, sans raison suffisante, les considère comme ne formant qu'un seul adhikaraṇa. Madhva, au contraire, envisage le sūtra 7 comme formant un adhikaraṇa à lui tout seul, mais rattache le sūtra 8 au sūtra suivant, — ce qui est plus raisonnable, puisque ces deux sūtras se rapportent au même sujet, qui est le souffle vital principal.

L'adhikaraṇa suivant (sūtras 9-12) traite de la nature du souffle vital principal, qui n'est ni l'élément d'air, ni la fonction des sens, mais une entité indépendante, par le fait qu'il est mentionné séparément. Il est, en même temps, subordonné à l'âme individuelle, comme le sont l'œil et les autres organes. Il ne faut pas objecter que, dans ce cas, on devrait admettre en plus un objet des sens ou une fonction propre à ce prāṇa, puisqu'il n'est pas un instrument régulier comme les autres organes des sens. (Ici Rāmaṇuja explique plus justement que cette objection n'est pas valide, car la Çruti parle clairement de sa fonction spéciale : *yasminn utkranta idam çarīraṁ papiṣṭhataram iva dr̥çyate sa eva çreṣṭhaḥ*, Chand. Up. V. 1. 7 : « C'est le souffle vital principal, dont la sortie fait apparaître le corps comme une chose tout à fait impure ».) D'ailleurs le prāṇa principal est désigné comme ayant cinq fonctions, de même que l'organe interne.

Tous les commentateurs interprètent cet adhikaraṇa à peu près de la même façon; toutefois, dans l'interprétation de Ramanuja, nous trouvons une différence peu importante que nous venons de remarquer; seul Madhva, comme d'habitude, donne des explications très différentes, spécialement des sūtras 9 et 11. Voici comment il explique le sūtra 9 : bien qu'on donne au mot prāṇa les trois sens : celui de souffle vital principal, celui de l'air-élément, ou celui de fonctions ou mouvements extérieurs, c'est le premier qui est le seul vrai dans le passage parlant de la production, vu que nous en trouvons ailleurs une définition précise. Madhva, comme nous l'avons déjà remarqué, considère les sūtras 8 et 9 comme formant un adhikaraṇa par eux-mêmes, tandis que les sūtras 10 et 11 en forment un autre, affirmant que le souffle vital principal est subordonné aussi au Paramātmān, comme les yeux, etc., avec la seule différence que le premier n'est pas un organe, tandis que les autres en sont; et c'est le vrai sens des passages se rap-

portant à l'indépendance du souffle vital principal. Le sūtra 12 forme aussi un adhikaraṇa indépendant, ayant la même signification que celle donnée par les autres commentateurs. Le sūtra 13, affirmant que le souffle vital principal est aussi *anu*, c'est-à-dire subtil et limité dans ses dimensions, forme un adhikaraṇa à part, selon tous les commentateurs sans exception.

Nous devons remarquer que le groupement des sūtras en adhikaraṇas, que suivent tous les commentateurs sauf Madhva, est quelque peu arbitraire. En effet, ou bien tous les sūtras 8-13, concernant le souffle vital principal, doivent former un seul adhikaraṇa, ou bien ils doivent en former quatre, en raison des quatre attributs qu'ils lui accordent ; c'est cette dernière division qui a été adoptée par Madhva.

Les trois sūtras suivants (14-16) ne forment, selon tous les commentateurs, qu'un seul adhikaraṇa. Çankara l'interprète ainsi : Les prāṇas exercent leurs fonctions, comme présidés par leurs divinités respectives, et non indépendamment, comme il est écrit dans la Çruti (= *tad-amananat*). On ne saurait objecter que, dans ce cas, la jouissance serait le partage des divinités et non celui des âmes individuelles, puisque les prāṇas sont en rapport avec l'âme individuelle (= *prāṇavat*), comme nous le savons par la Çruti, et que c'est l'âme individuelle qui habite en jouisseur le corps, dont les divinités ne pourraient faire leur demeure, à cause de son état d'imperfection.

Nimbārka suit partout Çankara, sauf dans le troisième sūtra qu'il explique comme signifiant que le rapport des prāṇas avec l'âme individuelle, contrairement à celui avec les divinités qui y président, est éternel.

Rāmānuja, tout en s'accordant avec Nimbārka dans l'explication des termes des sūtras, les rapporte à un sujet différent. Il lit les sūtras 14 et 15 comme ne faisant qu'un et les explique ainsi : le gouvernement des prāṇas par le feu et les autres divinités, ainsi que par l'âme individuelle, dépend de la volonté de l'esprit suprême (*tad-amananat*¹) et n'existe pas indépendamment, comme nous le voyons dans la Çruti. Nous arrivons à la même conclusion en considérant la nature éternelle de cet attribut qui consiste à être gouverné par le Paramātman, — attribut qui réside en toutes

1. Le terme « āmanana » se rencontre très rarement. Il ne se trouve même pas dans le dictionnaire de Saint-Petersbourg. Toutefois, le sens que Çankara lui attribue est le plus naturel (cf. sūtra I. 2. 32).

choses. A notre avis, cette interprétation est très artificielle.

Madhva, comme d'habitude, donne une interprétation différente. Bien que les prāṇas soient assujettis à l'âme individuelle et qu'ils soient ses instruments, c'est le Brahma qui réside dans le feu, etc., et qui fait exercer aux prāṇas leurs fonctions. Le Brahma agit ainsi par l'intermédiaire des âmes individuelles: donc on ne peut rien objecter contre l'affirmation que les prāṇas sont les instruments de l'âme individuelle. Ceci d'ailleurs vient du fait que la relation entre l'âme individuelle et les prāṇas est éternelle. Cette idée est à peu près la même que celle de Rāmānuja.

L'interprétation de Vallabha est plutôt obscure et loin d'être satisfaisante.

L'adhikaraṇa suivant (sūtras 17-19) est interprété par tous les commentateurs exactement de la même façon et affirme que les prāṇas sont les organes des sens, c'est-à-dire des principes indépendants et non pas des modifications simples du souffle vital principal, puisque ce sont les prāṇas, à l'exception du souffle vital principal, qui sont désignés ainsi, que la Çruti énonce leur différence et enfin puisqu'ils possèdent des attributs différents. Rāmānuja lit les sutras 18 et 19 comme n'en faisant qu'un et Nimbarka le suit.

Le dernier adhikaraṇa de ce pāda (sūtras 20-22) est aussi interprété de la même façon par tous les commentateurs et affirme que la création des noms et des formes appartient au Paramātman, non pas à l'âme individuelle, et que les noms distincts tels que la terre, l'eau, etc., sont dus à la prépondérance d'un élément particulier, bien qu'à vrai dire chaque objet contienne en lui-même tous les éléments. Madhva considère le sūtra 20 comme formant un adhikaraṇa par lui-même et les deux sutras suivants comme formant un autre adhikaraṇa. Ainsi ce dernier adhikaraṇa discute la question de savoir si l'activité de la création appartient au Paramātman ou à l'âme individuelle, tandis que les adhikaraṇas précédents de ce pāda, ainsi que quelques-uns des adhikaraṇas du pāda précédent, traitaient de la création même des objets produits¹.

1. *Utpattir utpādaneti vyāpārāv utpadyamānotpādakagatau siddhau | latra jagad-utpatti-çrut-virodho'titena sandarbheṇa nirastaḥ | sampraty utpādanā-viṣaya-çrut-virodho nirasyate* | — Anandagiri.

Adhyāya III, pāda 1.

Le troisième et le quatrième adhyāya diffèrent des deux premiers par leur sujet. On peut définir brièvement le sujet des deux premiers adhyāyas comme étant la description de la nature essentielle du Brahma. Tout y tend à ce but : l'essai de démontrer que les passages douteux des Upaniṣads ne visent que le Brahma (Adhy. I); la réfutation des objections contre la doctrine du Brahma, celles-ci fussent-elles basées sur la Smṛti ou sur le raisonnement; la démonstration de l'invalidité des doctrines autres que celles du Brahma, même au point de vue de la spéculation pure et simple; la conciliation des passages apparemment contradictoires des Upaniṣads sur la création des éléments, sur la nature de l'âme individuelle et sur la nature et la production de ses auxiliaires (Adhy. II). Dans les troisième et quatrième adhyāyas, le sūtrakāra s'occupe de rechercher respectivement la nature des moyens capables de faire atteindre le Brahma, et celle de leur fruit. Dans l'adhyāya III, pāda 1, nous trouvons, en premier lieu, l'exposé des imperfections de l'âme individuelle et de son passage d'une vie à l'autre, afin d'inspirer le vairāgya, « l'aversion pour les plaisirs du monde » — condition indispensable, sans laquelle on ne peut même entrer sur le chemin du mokṣa ou béatitude finale.

L'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-7) traite la question de savoir si l'âme individuelle, en changeant de demeure (c'est-à-dire de corps), s'en va accompagnée ou non par les éléments matériels subtils. La réponse est affirmative; car ces éléments subtils sont tout à fait nécessaires pour servir de séjour aux praṇas qui sont toujours attachés à l'âme individuelle et qui s'en vont avec elle. Tous les commentateurs, à peu de différences près, sont d'accord sur l'interprétation générale de cet adhikaraṇa. Ainsi, dans le sūtra 6, la question posée selon Çankara, Rāmānuja et Nimbārka est : comment savons-nous que ce sont les âmes qui sont accompagnées par l'eau, bien que l'eau seule soit mentionnée et non les âmes dans la Bṛhad. Up., V. 3. 3? La réponse est que les sacrificiants mentionnés dans la Bṛhad. Up., V. 3. 10, sont sous-entendus dans ce texte. Vallabha pose la question de savoir si ce sont toutes les

âmes sans distinction qui sont ainsi accompagnées par les éléments subtils, et répond que ce sont seulement les âmes des sacrificiants qui s'en vont de la sorte. Pour Madhva, chaque sūtra forme un adhikaraṇa, et le mot « bhāktatvāt », dans le sūtra 4, est expliqué par lui comme signifiant « partiellement » (bhagataḥ). Le sūtra, selon lui, signifie que les organes, tels que la vāc, etc., ne sont que partiellement absorbés dans leurs divinités, telles que le feu, etc., et la partie qui en reste accompagne l'âme individuelle. Si l'on objecte que ce passage des éléments accompagnant l'âme individuelle n'est pas directement mentionné comme l'est, par exemple, l'entrée de la vāc, etc., dans le feu, etc., on répond que le premier est mentionné aussi, par rapport avec les sacrificiants, dans quelques textes comme d'habitude peu connus (sūtra 6). L'immortalité dont on parle dans le texte *apāma somam amṛtā abhūma*, R̥g-veda, VIII. 48. 3 : « Nous avons bu du soma et sommes devenus immortels », doit être comprise métaphoriquement ; car l'immortalité réelle ne peut appartenir qu'à un atma-vid, « celui qui possède la connaissance de l'âme », et le sacrificiant n'est en aucun sens un ātma-vid.

L'adhikaraṇa 2 (sūtras 8-11) dit que, quand les âmes de ceux qui ont obtenu le fruit de leurs bonnes actions dans le monde de la lune commencent à descendre sur la terre, afin d'avoir une nouvelle existence corporelle, elles reviennent avec un résidu (anuṣaya) de leurs actions passées, attaché à elles — résidu qui n'est pas assez abondant pour porter son fruit dans le monde de la lune, qui n'est jouissable que dans ce monde-ci, et qui peut déterminer la nature de la nouvelle existence corporelle pour les âmes. Tous les commentateurs sont d'accord sur l'interprétation de cet adhikaraṇa, excepté que, pour Madhva, le sūtra 8 est coupé en deux parties : *Kṛtatyaye anuṣayavan dṛṣṭa-smṛtibhṣyam* et *yathetam anevam ca*, qui forment deux adhikaraṇas différents, et les trois sūtras suivants (9-11) en forment un troisième.

L'adhikaraṇa 3 (sūtras 12-21) discute la question de savoir quel est le sort des hommes dont les bonnes actions ne sont pas assez abondantes pour les faire monter dans la lune, et établit que ceux qui possèdent seulement la connaissance (Vidyā) et ceux qui pratiquent des sacrifices, etc. (Karma), peuvent s'élever jusqu'à la lune ; tandis que pour les autres, il y a ce qu'on appelle « la troisième place », « le monde de Yama ».

Rāmānuja et Çankara s'accordent sur l'idée générale de cet adhi-

karāṇa, telle qu'elle est donnée ci-dessus; toutefois, pour Rāmānuja, les sūtras 12-16 présentent le pūrvapakṣa et les sūtras suivants, le siddhānta, tandis que pour Çankara ce n'est que le sūtra 12 qui constate le pūrvapakṣa et le siddhānta commence dès le sūtra 13. Ce sūtra peut être traduit littéralement ainsi : « Mais, pour les autres, après la jouissance des fruits de leurs actions dans le Saṃyamana (le monde de Yama), il y a une ascension et une descente, ainsi qu'il est déclaré ». Çankara remarque avec raison que la conjonction « tu » (mais), dans le sūtra, rejette le pūrvapakṣa; mais alors, c'est le mot « āroha » qui nous présente une difficulté. Le sūtra dit expressément qu'il y a « ascension et descente » à la fois; cela ne peut s'entendre que d'une ascension à la lune et d'une redescente en ce monde. Çankara doit comprendre : « descente au monde de Yama et réascension à ce monde », ce qui est un peu artificiel, spécialement quand nous considérons que l'ascension et la descente dont il s'agit se rapportent à la lune. Cependant, selon Rāmānuja, ce sūtra n'est qu'une modification du sūtra précédent qui affirme, d'une manière compréhensive, que même ceux qui ne pratiquent pas des sacrifices peuvent s'élever à la lune. Ce sūtra dit que ces derniers doivent souffrir dans le monde de Yama. Ainsi les mots « āroha » et « avaroha » peuvent s'expliquer d'une manière naturelle. D'ailleurs, dans le sūtra 17 : « mais, (sur les deux chemins) de la connaissance et de l'œuvre, ces deux étant en question », la conjonction « tu » (mais) peut fort bien se construire, selon Rāmānuja, comme notant la réfutation du pūrvapakṣa; tandis que le mot n'a aucun sens apparent pour Çankara, qui est obligé de remarquer qu'il ne fait qu'exclure l'idée provenant du texte d'une autre recension, idée que tous les morts vont à la lune. Ceci est, dans tous les cas, moins naturel que l'explication de Rāmānuja.

Nimbārka suit ici Rāmānuja.

Vallabha considère les sūtras 12-16 comme formant un adhikarāṇa et interprète le sūtra 13 conformément à Çankara, à savoir que ceux qui ne pratiquent pas des sacrifices, etc., vont au monde de Yama pour supporter les conséquences de leurs mauvaises actions; mais le sūtra 17 commence pour lui un autre adhikarāṇa qui ne fait que confirmer ce qui a été établi dans l'adhikarāṇa précédent.

Pour Madhva, les sūtras 12-14 forment un adhikarāṇa affirmant que même ceux qui commettent de mauvaises actions doivent

monter et descendre, avec cette différence qu'ils sont obligés de passer par l'enfer. Les sūtras 15, 16, 17 formant trois adhikaraṇas, déclarent qu'il y a sept enfers, que même en enfer c'est le Paramēçvara qui commande et dirige, et que les âmes individuelles ne sont pas libres, pas plus dans leur ascension que dans leur descente, mais qu'elles dépendent de la connaissance et de l'œuvre dans la voie des dieux (Devayāna) et celle des ancêtres (Pitryāna) respectivement. Les quatre derniers sūtras (18-21) forment un autre adhikaraṇa et disent que dans l'enfer, monde des ténèbres, il n'y a que misère (duḥkha). Le sūtra 21 est expliqué par Madhva différemment : le mot « çabda » (employé) par rapport à la troisième place (c'est-à-dire l'enfer) implique (= *avarodhaḥ*) la murchā, « évanouissement » résultant de la souffrance extrême. Pour les autres commentateurs, cependant, le sūtra signifie que le troisième terme, c'est-à-dire udbhijja, « le règne végétal », comprend aussi le svedaja, « ce qui a pour origine la sueur » (la quatrième classe des êtres corporels). Madhva lit aussi un sūtra de plus : « *smaraṇāc ca* », « par le fait qu'il est mentionné dans les smṛtis », avec lequel l'adhikaraṇa se termine pour lui.

Selon l'adhikaraṇa suivant (sūtra 22), les corps subtils des âmes qui descendent de la lune par l'éther, l'air, etc., ne deviennent pas identiques avec ces étapes successives, mais leur ressemblent seulement. Çankara et Vallabha lisent *sābhāvyāpattiḥ*, tandis que Rāmānuja, Madhva et Nimbarka lisent *tat-sābhāvyāpattiḥ* ; mais les deux mots ont la même signification.

Le sūtra 23, formant un adhikaraṇa, dit que la descente de l'âme, du commencement à la fin, ne prend que très peu de temps. Le dernier adhikaraṇa du pada (sūtras 24-27) déclare que les âmes, en entrant finalement dans les arbres, etc., ne participent pas à leur vie et à leurs jouissances, mais elles sont seulement en contact extérieur avec eux. Pour Madhva, ces sūtras se groupent en trois adhikaraṇas (24-25, 26 et 27), mais ne présentent aucune différence d'interprétation qui vaille la peine d'être rapportée.

Adhyāya III, pāda 2.

Après avoir décrit la saṃsāra-gati ou le passage de l'âme individuelle de naissance en naissance, le sūtrakāra en vient à discuter la nature du sommeil et du rêve — deux manières d'être du

jīva. L'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-6) traite du jīva dans l'état de sommeil. Cet adhikaraṇa est de grande importance pour notre sujet, parce que des interprétations tout à fait opposées les unes aux autres et impliquant des divergences sur les points essentiels ont été proposées par les différents commentateurs ; nous sommes donc fondés à examiner en détail la signification de chacun des sūtras de cet adhikaraṇa.

Selon Çankara, il s'agit, dans les trois premiers sūtras, de déterminer si la création dans le rêve est aussi réelle que la création où se trouve plongé le jīva dans l'état de veille. Les deux premiers sūtras énoncent le pūrvaśakṣa. La création dans le rêve (est réelle), car la Çruti l'affirme (sūtra 1) ; et certains (déclarent que l'esprit suprême est) le créateur (des choses vues dans un songe), les fils, etc. (étant des choses aimables, « kāmāḥ », dont il est l'auteur) (sūtra 2). Le sūtra 3 énonce le siddhānta : « Toutefois il n'y a là (dans le monde du rêve) que pure illusion [māyāmātram], parce que sa nature ne se manifeste pas elle-même avec la totalité (des attributs de la réalité, tels que l'espace, le temps, etc.). » On ne peut jusqu'ici rien objecter à cette interprétation, sauf peut-être le sens du mot « māyā » — mot qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans les sūtras. Mais, si nous passons au sūtra suivant, la difficulté se présente de savoir comment il se relie logiquement à celui qui précède. Le sūtra 4, traduit littéralement, est ainsi conçu : « car le rêve fournit des indications, comme le dit la Çruti ; les savants, eux aussi, le déclarent ». La portée de ce texte consiste en ce qu'il apporte un argument en faveur de l'objectivité des rêves. Mais Çankara le relie au sūtra précédent d'une façon très peu satisfaisante. Après avoir affirmé dans ce sūtra antérieur que le monde des rêves est pure illusion, il ajoute : le monde des rêves, toutefois, n'est pas absolument irréel et illusoire ; car les songes annoncent la bonne et la mauvaise fortune à venir ; il y a donc quelque réalité dans le rêve. Pour éviter d'adopter une telle opinion, Çankara restreint la portée du texte en disant que, bien que la chose indiquée puisse être réelle, le rêve indicateur reste aussi irréel que jamais, attendu qu'il est convaincu d'erreur par l'état de veille. Ainsi la doctrine selon laquelle le rêve est pure illusion reste inébranlée. La nécessité même d'une telle explication prouve le caractère peu satisfaisant de cette interprétation. Le manque de connexion apparaît encore plus évident à propos de la transition aux deux sūtras suivants : « Mais, par la méditation sur

l'esprit suprême, ce qui est caché (c'est-à-dire l'équivalence entre le Seigneur et le *jīva*) (devient manifeste); c'est, en effet, de Lui (du Seigneur) que dérivent la servitude et l'état contraire (pour l'âme individuelle) » (sūtra 5). « Ou encore ceci (le fait que les pouvoirs de l'âme demeurent cachés) dérive de la connexion (de l'âme) avec le corps » (sūtra 6). Çankara commence le commentaire relatif à ces sūtras en se demandant pourquoi le monde des rêves n'est pas une création de l'âme individuelle, si le Seigneur et l'âme (celle-ci étant une partie de celui-là) ont en commun les pouvoirs de connaissance et de souveraineté, de même, par exemple, que le feu et l'étincelle possèdent en commun les pouvoirs de brûler et d'éclairer. On ne voit pas ce qui amène cette question, si les trois sūtras précédents traitent du caractère irréel du monde des rêves. Si donc nous suivons l'interprétation de Çankara, cet *adhikaraṇa* paraît constitué de deux groupes de sūtras, sans aucune connexion logique entre eux.

Selon Rāmānuja, d'autre part, il s'agit dans les trois premiers sūtras de décider si la création attestée par le rêve est l'œuvre de l'âme individuelle ou de l'esprit suprême. Les deux premiers sūtras, énonçant le *pūrvapakṣa*, disent que la création est effectuée par l'âme individuelle, et que certains décrivent l'âme individuelle comme l'artisan des choses vues en rêve. Le troisième sūtra, qui présente le *siddhānta*, se comprend tout différemment de l'interprétation que donne Çankara : « mais (la création dans le rêve) est pure *Māyā*, parce que la nature véritable (de l'âme individuelle) ne se manifeste pas entièrement ». Il nous est dit que le mot « *māyā* » signifie « le pouvoir merveilleux de l'être divin ». Rāmānuja argumente donc ainsi : « La création dans le rêve doit être l'œuvre de l'esprit suprême, puisque la *Māyā* ne peut appartenir qu'à l'esprit suprême, seul capable de réaliser immédiatement tous ses désirs. » Pour une autre raison encore, la création dans le rêve ne peut pas être l'œuvre de l'âme individuelle, car, bien que cette dernière soit foncièrement en possession de ce pouvoir (de création), elle est incapable d'accomplir de semblables créations merveilleuses, parce que, plongée dans l'état du *saṃsāra*, sa nature n'est pas entièrement manifestée. Rāmānuja est donc amené tout naturellement à poser la question de savoir pourquoi la véritable nature de l'âme n'est pas manifestée, si elle est foncièrement en la possession de l'âme individuelle. Voici la réponse : « Mais, de par la volonté du *Paramātman*, cette nature est cachée ; c'est en

effet de cette (volonté du Paramātman) que résultent la servitude et l'état opposé (la libération). » (Il y a lieu de noter ici que Rāmānuja altère quelque peu l'ordre des sūtras. Le sūtra 4, selon Çankara, est pour Ramanuja le dernier de l'adhikaraṇa.) « Ou bien cela [le fait que la nature de l'âme est cachée] (résulte) aussi de sa connexion avec le corps. » Et les choses qu'on voit en rêve ne sont pas la création de la volonté de l'âme individuelle pour cette autre raison que « (le rêve), selon la Çruti, est suggestif (c'est-à-dire annonciateur du bonheur ou de la mauvaise fortune à venir) ».

Sans doute, selon cette interprétation, le rapport entre les trois premiers et les trois derniers sūtras s'explique tout naturellement : mais la traduction du mot « māyāmātram », au sūtra 3, s'écarte de l'usage, bien qu'elle soit très justifiable. Il va de soi que la signification de « māyāmātram », chez Çankara, est plus conforme à l'usage que chez Rāmānuja, ce qui est corroboré par le fait que Vallabha et Bhāskara¹ interprètent le mot de la même façon. Il est très remarquable que le Vedānta-pārijāta-saurabha de Nimbārka et le bhaṣya de Bhāskara, qui dans l'ensemble sont en parfait accord — si bien que M. Eggeling² incline à croire que Bhāskara est un autre nom de Nimbārka, — donnent ici un commentaire différent³. Nimbārka suit entièrement l'interprétation de Ramanuja dans le Çribhāṣya, quoiqu'il se conforme à l'ordre des sūtras selon le commentaire de Çankara tandis que Bhāskara apporte une interprétation nouvelle qui, dans l'ensemble, paraît meilleure, n'étant pas exposée aux objections élevées ci-dessus contre les interprétations de Çankara et de Rāmānuja. Bhāskara s'accorde entièrement avec Çankara, relativement à la traduction des trois premiers sūtras ; mais à propos du troisième, il ajoute que la création dans le rêve, étant pure illusion, doit appartenir à l'âme individuelle, non à l'esprit suprême, dont les créations, telles que l'éther, l'air, etc., sont douées d'une réalité absolue. Un autre argument qui montre que la création dans le rêve dérive de l'âme individuelle se tire du fait que le rêve indique la bonne ou la mauvaise fortune à venir, et une semblable bonne ou mauvaise fortune ne saurait se concevoir dans le cas de l'esprit suprême. La

1. Auteur d'un commentaire sur les Brahma-sūtras (Chaukhambā Sanskrit Series, n° 70, 185, 209).

2. Catalogue of Mss. India office, part. IV, pp. 802, 803.

3. Un examen détaillé du Vedāntapārijātasaurabha et du commentaire de Bhāskara nous donne à penser que ce dernier et Nimbārka sont deux auteurs différents, représentant deux écoles bien distinctes.

question se pose donc de savoir pourquoi la création de l'âme individuelle doit être illusoire ; on répond que la nature entière de l'âme individuelle est cachée, mais susceptible de devenir manifeste par la méditation sur l'esprit suprême (passage conforme à l'interprétation de Çankara). Le commentaire de Bhāskara me paraît ici le meilleur.

Il convient de remarquer que trois doctrines différentes sont présentées sur le sujet en question. Selon Çankara, la création en rêve est illusoire ; le monde tout entier, qui est la prétendue création réelle et dans lequel est plongée l'âme individuelle à l'état de veille, est également illusoire ; mais, dans le dernier cas, le monde composé d'éther, etc., demeure doué de fixité et de distinction jusqu'au moment où l'âme comprend que le Brahma est l'âtman universel, tandis que, dans le premier cas, le monde des rêves s'évanouit chaque jour devant l'état de veille. Pour Rāmanuja, le monde de l'éther, etc., et celui des rêves sont également réels et exempts de toute illusion, parce que tous deux sont au même titre des créations de l'esprit suprême. Selon Bhāskara, le monde de l'éther, etc., est absolument réel, parce qu'il est créé par l'esprit suprême, tandis que le monde des rêves est irréel et illusoire, parce qu'il est créé par l'âme individuelle. On peut dire que ces trois doctrines sont respectivement idéaliste, réaliste et idéaliste-réaliste.

Vallabha, lui aussi, adopte la troisième doctrine et donne une interprétation conforme à celle de Bhāskara, sauf qu'il comprend le sūtra 5 comme le comprenait Rāmānuja, le mot « parābhidyānāt » étant glosé par : « à cause de la volonté de l'esprit suprême », au lieu de l'être par : « au moyen de la méditation sur l'esprit suprême ».

Madhva prend seulement les quatre premiers sūtras pour former un même adhikaraṇa et les interprète comme signifiant que la création dans le rêve a une existence objective, c'est-à-dire réelle, et qu'elle est l'œuvre de l'esprit suprême ; mais elle procède uniquement de sa volonté, attendu qu'elle n'a aucune cause matérielle telle que le monde ordinaire dans l'état de veille. Ainsi « māyāmātram » veut dire *svecchāmātreṇa pradarçoyati* : « Il manifeste (la création) uniquement par l'effet de sa volonté ». La réalité de la création dans le rêve se prouve en outre par le fait que le rêve fournit des indications sur le bien ou le mal à venir. Le sūtra 5 constitue un adhikaraṇa spécial, énonçant que le monde des rêves s'évanouit aussi par la volonté de l'être suprême ; en d'autres

termes, ce dernier en est à la fois le créateur et le destructeur. Le sūtra 6 forme, lui aussi, un adhikaraṇa où il est établi que le monde même de l'état de veille, ou l'état de veille lui-même (*dehayogena vāsaḥ* : résidant en connexion avec le corps) et non pas seulement le rêve et le sommeil, procède de l'esprit suprême. Selon son habitude, Madhva cite à l'appui de cette idée des passages tirés de sources inconnues.

Nous pouvons remarquer ici que, dans le sūtra 3, le *svarūpa* se rapporte évidemment à la création dans le rêve, puisque c'est le monde du rêve qui est décrit comme *mayāmātram* ; ajoutons que, dans le sūtra 5, la glose donnée par Rāmānuja du mot « *parābhidhyāna* », c'est-à-dire « l'acte de volonté chez l'esprit suprême », est confirmée par le sūtra II. 3. 13, où *tadabhidhyānād* signifie « à cause de l'acte de volonté ou de réflexion chez le Brahma ». Ainsi nous pouvons traduire les trois sūtras (3, 4 et 5) de la façon suivante : « La création dans le rêve est exclusivement *māyā*, c'est-à-dire absolument exorbitante de l'ordre normal (qu'elle soit supérieure ou inférieure à l'ordre normal), parce que sa nature est entièrement non manifestée (c'est-à-dire : elle ne possède aucunement les caractères de la création normale). De plus, la création dans le rêve fournit des indications (sur l'avenir), mais (non pas une connaissance complète de l'avenir), parce que la plus grande partie (de la réalité) reste cachée au rêve, de par la volonté de l'esprit suprême ¹. »

L'adhikaraṇa 2 (sūtras 7 et 8) enseigne, selon tous les commentateurs, que, dans l'état du sommeil profond et sans rêve, l'âme individuelle réside en le Brahma dans le cœur.

L'adhikaraṇa 3 (sūtra 9) expose que l'âme s'éveillant du sommeil est la même que celle qui s'est adonnée au sommeil, car sans cela la reprise de l'action laissée incomplète avant le sommeil, le souvenir des expériences passées et les injonctions relatives aux sacrifices, etc., qui conduisent à des résultats définis, ne seraient pas possibles. Madhva explique ce sūtra comme signifiant que c'est le même Paramātman qui est le créateur des différents états de toutes les âmes individuelles et non pas simplement de quelques-unes.

L'adhikaraṇa 4 (sūtra 10) explique la nature de l'état de syncope en disant que ce n'est aucun des trois états de veille, de

1. Nous sommes redevables de cette interprétation à M. Sylvain Lévi.

sommeil et de rêve, mais que c'est un état intermédiaire entre le sommeil et la mort.

L'adhikaraṇa suivant (sūtras 11-21) fourmille de difficultés, car il se prête à des interprétations diverses, entre lesquelles il est presque impossible de déterminer laquelle est la plus naturelle. Selon Āṇḍikara, il s'agit de faire connaître, en s'appuyant sur la Āṇḍi, la nature de ce Brahma en qui est absorbée l'âme individuelle dans l'état de sommeil profond, comme il a été dit dans les adhikaraṇas précédents. La question se pose de savoir si le Brahma est nirviṣeṣa (absolument exempt d'attributs) ou saviṣeṣa (pourvu d'attributs); car il y a des passages de la Āṇḍi qui peuvent être cités à l'appui de chacune de ces deux opinions. Le Brahma ne peut pas être à la fois saviṣeṣa et nirviṣeṣa, même au moyen des conditionnements (sthānataḥ = prthivyadyupādhiyogāt : à cause de la place, c'est-à-dire par le fait de la connexion avec les conditionnements tels que la terre, etc.); car le Brahma est partout décrit comme nirviṣeṣa (sūtra 11). Que l'on n'objecte pas qu'il y a différentes descriptions du Brahma dans de multiples textes : car dans tous les passages de ce genre qui décrivent les attributs du Brahma, ce dernier est déclaré exempt en lui-même de toute diversité (sūtra 12). Certains passages parlent directement de l'abheda (absence de distinction) et condamnent, en même temps, tout bheda (distinction) (sūtra 13). Le Brahma doit être considéré comme vide de toute diversité, car les passages qui décrivent le Brahma comme nirviṣeṣa ont pour objet principal le Brahma (tat-pradhana) (tandis que ceux qui décrivent le Brahma comme saviṣeṣa ne se trouvent pas dans le même cas, mais ont pour but l'upāsana ou méditation; et quand il y a opposition entre les deux sortes de textes, les premiers doivent être acceptés et les seconds rejetés, en ce qui concerne la détermination de la nature du Brahma) (sūtra 14). Comme il faut attribuer une signification aux passages qui ont rapport au saviṣeṣa Brahma, nous devons considérer le Brahma comme pareil à la lumière (qui semble prendre, pour ainsi dire, différentes formes, selon son contact avec les choses douées de formes, mais qui, en réalité, ne possède aucune forme) (sūtra 15). D'ailleurs, la Āṇḍi proclame que le Brahma ne consiste qu'en cela (c'est-à-dire dans le fait d'être intelligent et par conséquent absolument indéterminé, « nirviṣeṣa ») (sūtra 16). Cette même doctrine se trouve également dans la Āṇḍi et dans la Smṛti (sūtra 17). D'où les comparaisons, telles que le réfléchissement du soleil dans l'eau, etc. (qui ont pour

seul but de montrer le caractère irréal des manifestations apparentes du Brahma dues à ses conditionnements) (sūtra 18). (Mais on peut objecter que il n'y a pas parallélisme (entre les deux cas), puisque (quand il s'agit du Brahma) il n'y a pas appréhension (d'une substance séparée) comparable à l'eau (sūtra 19). (L'objection toutefois n'est pas valable, car la comparaison signifie que) le Brahma participe (pour ainsi dire) à la croissance et à la décroissance des conditionnements, puisqu'il est impliqué en eux¹; de sorte que, les deux choses comparées se trouvant en parfaite correspondance, il en va bien ainsi (c'est-à-dire la comparaison est bien fondée). (Voici le sens : De même que le soleil, quoique son image reflétée participe aux modifications qui affectent la surface de l'eau, ne se trouve en lui-même aucunement affecté pour autant, de même l'ātman véritable n'est pas affecté par les attributs de l'upādhi) (sūtra 20). La Āruti déclare aussi (que le Brahma lui-même entre dans les upādhis) (sūtra 21).

Notons ici que l'explication du mot « sthānataḥ » (sūtra 11) n'est pas satisfaisante ; que Ānandakara, dans l'interprétation des sūtras 15 et 20, emploie le mot « iva », « pour ainsi dire », auquel rien ne correspond dans le texte, et que les mots « darśayati ca » (sūtra 17) sont superflus.

Rāmānuja rattache cet adhikaraṇa à ce qui précède, d'une manière toute différente, en posant la question de savoir si les imperfections de l'âme individuelle, des états de laquelle il a été traité jusqu'ici, affectent ou non le Brahma. Il ne faut pas croire que même pour résider (dans la terre, dans l'âme individuelle, etc.), l'ātman suprême se trouve entaché (d'imperfection), car il est partout décrit comme possédant un double caractère (c'est-à-dire étant d'un côté libre de tout mal, et de l'autre pourvu de toutes les bonnes qualités) (sūtra 11). (Dira-t-on que l'antaryāmin, « le principe qui gouverne intérieurement », est, lui aussi, affecté d'imperfections), à cause de la variété des corps dans lesquels il réside, de même, par exemple, que l'âme individuelle, quoique essentiellement libre de mal, est, toutefois, susceptible d'imperfections dues à sa connexion avec une multiplicité de corps ? Nous répondrons qu'il n'en est rien, parce que, dans toutes les sections du chapitre relatif à l'antaryāmin dans la Bhṛhad. III, 7), l'antaryāmin est décrit comme

1. Ainsi l'éther (auquel est comparé le Brahma) est plus ou moins volumineux, selon les dimensions plus ou moins grandes du récipient (conditionnement « upādhi ») qui le contient.

étant tout le contraire de cela (c'est-à-dire libre des limitations de l'âme individuelle) (sūtra 12). Certains déclarent expressément que (bien que le Seigneur et l'âme résident dans le même corps, l'imperfection n'atteint que l'âme et non pas le Seigneur) (sūtra 13). Une autre preuve du même fait résulte de ce que le Brahma en lui-même est vide de forme (c'est-à-dire non sujet à des imperfections dues à la connexion avec des corps) (*rūpa-rahita-tulyam eva, jīva-vat śarīritva-nibandhanam karma-vaśyatvam asya na vidyata ity arthaḥ*), parce qu'il est le facteur principal de la création des noms et des formes (sūtra 14). En outre, de même que le Brahma doit être reconnu comme étant de la nature de la lumière et de l'intelligence (pour que les textes tels que *satyam jñānam*, etc., présentent un sens), de même, pour que les passages affirmant l'attribut de *satya-sankalpatva*, etc. (« le fait pour le Brahma d'avoir toutes ses pensées réalisées »), offrent une signification, (il nous faut admettre que le Brahma possède le double caractère d'être exempt d'imperfections et d'être pourvu de toutes les bonnes qualités) (sūtra 15). (D'ailleurs, le passage II. 1 de la Taitti. Up. : *satyam jñānam*, etc.) affirme seulement ceci tanmātram, que le Brahma est de la nature de la lumière, « *prakāśa-svarūpatva* », sans nier pour autant ses autres qualités telles que « *satya-sankalpatva* », etc., connues par autres textes) (sūtra 16). (Ce double caractère du Brahma est affirmé en maints passages de la Ṛuti et de la Smṛti (sūtra 17). C'est parce que (le Brahma, bien qu'il réside en divers emplacements, n'est pas entaché de leurs imperfections — que les comparaisons tirées du soleil qui se refléchit (dans l'eau, ou de l'éther qui se trouve délimité à l'intérieur d'une cruche, lui sont applicables) (sūtra 18). Objectera-t-on que la comparaison n'est pas applicable sous le prétexte que le soleil est perçu dans l'eau (par l'effet d'une erreur, « *bhrāntyā* », tandis que l'antaryāmin réside réellement, « *paramārthataḥ* », dans la terre, etc., et que par suite il participe aux changements et aux imperfections des choses dans lesquelles il réside) (sūtra 19) ? Nous répondrons que la comparaison nie seulement que le Brahma participe à la croissance et à la décroissance des objets dans lesquels il réside : de ce point de vue, les deux comparaisons (soleil, éther) sont bien fondées (sūtra 20). Des comparaisons de ce genre (c'est-à-dire qu'il faut comprendre seulement sous un certain biais) sont usitées dans le langage courant (par exemple, quand on compare Mānavaka à un lion) (sūtra 21).

Reconnaissons que la signification de « tan-mātram » au sūtra 16 est assez éloignée de l'usage habituel, tandis que le sens donné par Çankara est certainement le plus usuel. D'autre part, le sūtra 17 est beaucoup mieux construit et ne se présente pas comme une superfétation. Il est curieux de remarquer que la même comparaison dans le sūtra 18 peut comporter deux points de vue différents, quant à la nature du Brahma. Au sūtra 20, Rāmānuja n'est pas obligé de sous-entendre, de son propre chef, le mot « iva », comme Çankara se trouve forcé de le faire.

Nimbārka s'accorde avec Rāmānuja sur la portée générale de ces sūtras, mais il se sépare de lui pour l'interprétation de plusieurs sūtras particuliers. Ainsi, selon lui, le sūtra 15 signifie que le Brahma doit être tenu pour « prakāçavat » (la source de la lumière) et en même temps « prakāçya-doṣāsprṣṭa » (non affecté par les défauts des objets susceptibles d'être éclairés), de façon que le passage suivant ait toute sa signification : *tam eva bhāntam anubhāti sarvaṃ...*, *āditya-varṇaṃ tamasaḥ parastāt* : « Il brille, Lui, et à sa suite brille tout (ce qui brille)..., ayant l'éclat du soleil, il est au delà de l'obscurité ». Cette phrase, à elle seule, atteste le double caractère du Brahma. Le sūtra 16, lui aussi, est expliqué différemment, comme signifiant qu'une phrase ne peut avoir son sens complet que si elle signifie tout ce qu'elle exprime, sans rien omettre.

Madhva divise les sūtras 11-21 en cinq adhikaraṇas. La portée du premier adhikaraṇa (sūtras 11-13) est que l'esprit suprême ne possède pas essentiellement en lui-même une multiplicité de formes, et que, quand on le décrit comme ayant une infinité de formes, c'est qu'on l'envisage au point de vue de sa grandeur, « aiçvarya ». L'adhikaraṇa suivant (sūtras 14-17) montre que, lorsqu'on parle du Brahma comme étant sans forme, on veut dire qu'il ne possède pas des formes du monde matériel (prākṛta-rūpa-hīna) ; toutefois les passages qui décrivent le rūpa du Brahma décrivent essentiellement la forme extraordinaire, « vilakṣaṇa », du Brahma. L'adhikaraṇa suivant (sūtra 18) dit que, bien que le jīva soit, de sa nature, semblable au Brahma, il ne peut cependant pas être exempt comme lui de toute distinction, parce qu'il est simplement un reflet (pratibimba) du Brahma ; de la sorte il est absolument distinct, dépendant du Brahma, en même temps que semblable à lui, de même que le reflet du soleil se distingue et dépend du soleil, en même temps qu'il lui ressemble. L'adhikaraṇa suivant (sūtra 19)

établit que cette ressemblance du jīva à l'égard du Brahma ne se manifeste explicitement que par la bhakti, « dévotion » (ambuvad agrahaṇād = ambuvat snehena¹ grahaṇaṁ jñānam bhaktiṁ vinā, « sans la connaissance [avec affection ou viscosité] comme l'eau, c'est-à-dire sans la bhakti »). Que cette bhakti comporte différents degrés plus ou moins élevés (vṛddhi-hrāsa-bhāktvam), c'est ce qu'établit le dernier adhikaraṇa (sūtras 20-21).

L'interprétation par Madhva des mots « arūpavad », « ambuvad-agrahaṇād » et « vṛddhihrāsa-bhāktvam » est fantastique; non moins singulière est son explication de la comparaison tirée du reflet du soleil, pour faire comprendre la dualité du Brahma et du jīva.

Selon Vallabha, tous ces sūtras (11-21) forment un seul et même adhikaraṇa; mais la question posée est de savoir si les attributs des âmes individuelles et du monde matériel, tantôt affirmés, tantôt niés, du Brahma, lui appartiennent ou non. Le sūtra 15 dit que, de même que la lumière du soleil est susceptible d'être désignée (vyavahārya) ou non², de même le Brahma est à la fois objet d'une description définie (vyavahara-viśaya) et exempt de tout prédicat (vyavaharatita); ainsi s'expliquent tant de passages contradictoires de la Āruti. Les sūtras 16-18 renferment le pūrvapakṣa, qui consiste à dire que le Brahma est exclusivement « tan-mātra » (c'est-à-dire intelligence pure et simple), et que la métaphore du reflet du soleil vise les prédicats de cid et acid, seuls attribués par comparaison au Brahma, bien qu'étrangers à sa véritable nature. Les sūtras 19-21 établissent le siddhānta, d'après lequel le Brahma possède et en même temps ne possède pas les attributs de cid et acid; il est ainsi le lieu de toutes les sortes d'attributs opposés, et il n'y a pas véritablement contradiction entre les divers textes de la Āruti.

Les sūtras 22-30 forment, selon Ćaṅkara, un nouvel adhikaraṇa, relatif au passage célèbre de la Brhad. (II. 3. 6), *athāta ādeṣo neti neti nahyetasmād iti nety, anyat param asti*, « voici donc l'enseignement par « non », « non »; certes, il n'y a rien en comparaison de lui, c'est pourquoi on dit « non »; il y a un Autre par delà ». La question se pose de savoir si ces négations nient

1. Le mot *sneha* signifie par paronomase à la fois viscosité et affection.

2. On dit : « Voici un rayon de soleil », mais on ne peut le dire qu'en considérant l'objet sur lequel tombe ce rayon. On ne saisit donc pas le rayon en lui-même, mais relativement à autre chose.

le Brahma lui-même, ou seulement ses deux formes, corporelle et incorporelle, mentionnées dans la phrase qui précède ce texte. Le sūtra 22 répond que ce passage nie seulement les deux formes limitées, mais non pas le Brahma qui est par delà ces formes, et non manifesté (sūtra 23). Les Yogins réalisent le Brahma vide de tous attributs distinctifs en se livrant au samprādhana (dévotion, méditation, etc.) (sūtra 24). Le Brahma est vide de tout attribut distinctif; c'est ainsi que la lumière, laquelle paraît différente lorsqu'elle tombe en contact avec les divers objets (qui sont ses conditionnements ou Upādhis, *karman*), reste en elle-même inaltérée. Et la non-distinction entre le Brahma et le jīva est mentionnée à maintes reprises (sūtra 25). Voilà pourquoi l'on dit du jīva qu'il ne fait qu'un avec le Prājña ou l'esprit suprême (ce qui n'est possible que si les distinctions sont irréelles) (sūtra 26).

La question posée dans les quatre derniers sūtras de cet adhikaraṇa est celle de la conciliation entre les passages qui distinguent le jīva et le Prājña (p. ex. Muṇḍaka III. 1. 8; III. 2. 8, etc.) et ceux qui affirment leur non-distinction (p. ex. Chānd. VI. 8. 7; Bṛhad. I. 4. 10, etc.). D'après une première théorie, la relation entre le Prājña et le jīva est semblable à celle qui existe entre un serpent et ses anneaux : deux choses qui n'en font qu'une, puisqu'elles sont toutes deux le serpent, et qui en même temps sont différentes, si l'on envisage les enroulements, la dilatation du chaperon, la longueur, etc. (sūtra 27). D'après une seconde doctrine, le rapport est pareil à celui qui existe entre la lumière et sa source, qui ne sont pas absolument différentes puisque toutes deux sont également « tejas », mais qui en même temps diffèrent et portent des noms différents (sūtra 28). Le siddhānta est donné par le sūtra 25 ci-dessus : Toute distinction est irréelle et le Brahma est la seule réalité (sūtra 29). Cela résulte de la négation de l'existence d'aucun être intelligent autre que l'esprit suprême (ainsi dans *nānyo'to'sti draṣṭā*, Bṛhad. III. 7. 23 : Il n'y a pas d'autre voyeur que Lui).

Notons que le sens du mot *karmanī*, au sūtra 25, n'est rien moins que satisfaisant.

Selon Rāmānuja, les sūtras 22-26 forment la suite de l'adhikaraṇa précédent. En effet, il s'agit de savoir comment le double caractère du Brahma, tel qu'il a été compris ci-dessus, est possible, alors que la phrase « *neti, neti* », etc., nie les formes du Brahma décrites antérieurement. La réponse consiste à dire que

cette phrase nie seulement les limitations du Brahma, c'est-à-dire nie que le Brahma possède exclusivement ces attributs et rien de plus ; et cela est confirmé par le fait qu'on parle d'un plus grand nombre d'attributs comme appartenant au Brahma (sūtra 22). Rāmānuja critique ensuite l'interprétation de Çankara de la façon suivante : Il serait ridicule de soutenir que l'on prête d'abord les attributs au Brahma, uniquement pour se conformer aux croyances populaires (anuvāda) et pour les nier ensuite ; car non seulement ce serait futile, mais ce procédé ne se justifierait que si les attributs du Brahma pouvaient être connus par l'expérience ordinaire, alors qu'en fait ils ne peuvent l'être que par la Çruti. Et, à vrai dire, la Çruti proclame que le Brahma n'est pas manifeste, c'est-à-dire n'est justiciable d'aucune autre preuve que la Çruti (sūtra 23). La réalisation de ce Brahma ne résulte que de la contemplation qui revêt la forme de dévotion, ou du fait pour lui d'être réjoui par la dévotion de ses adorateurs (*saṃrādhana*) (sūtra 24). L'interprétation ci-dessus de « *neti, neti* » trouve une confirmation dans le fait que le fidèle réalise le Brahma, en tant que différencié ou qualifié par le monde corporel et non corporel, etc. (*mūrtāmūrtādi-prapañca-viçīṣṭatā*), de même que comme doué de lumière, d'intelligence, etc. ; et ces dernières qualités ne se réalisent que par la pratique assidue de l'acte de *saṃrādhana* (*karmaṇi abhyāsāt*) (sūtra 25). Pour toutes ces raisons, le Brahma possède une infinité d'attributs ; et ainsi se concilient les deux sortes d'indications que fournit la Çruti (sūtra 26).

Les quatre sūtras suivants (27-30) forment un nouvel *adhikaraṇa* dont le but est de discuter particulièrement le rapport entre le Brahma et la matière inanimée (a-cid-vastu) ; car il y a des passages d'après lesquels ces deux termes ne diffèrent pas (p. ex. *Brahmaivedaṃ sarvaṃ* : le monde entier n'est que Brahma, Nṛsiṃha. 5), ainsi que d'autres qui les opposent (p. ex. *hantahamimas tisro devatā anena jīvanatmanānupraviçya* : j'ai pénétré ces trois divinités [les trois éléments] par ce jīva qui est moi-même, Chānd. VI. 3. 2). Selon le sūtra 27, le rapport est pareil à celui qui existe entre un serpent et ses anneaux, c'est-à-dire que la matière inanimée est seulement une modalité spéciale (*saṃsthāna-viçeṣa*) du Brahma. Mais, remarque Rāmānujā, cette opinion doit être rejetée comme incompatible avec les passages qui différencient le Brahma et la matière inanimée, aussi bien qu'avec ceux qui décrivent le Brahma comme incapable de trans-

formation (pariṇāma). On peut dire encore que le rapport en question ressemble à celui qui existe entre la lumière et son foyer, qui, quoique différents, sont en même temps non différents, étant également du tejas (sūtra 28). Néanmoins le siddhānta déclare que le rapport est tel qu'il a été décrit plus haut (*pūrvavat*) dans le sūtra II. 3. 43; c'est-à-dire que la matière inanimée n'est qu'une partie du Brahma, et par suite son attribut, incapable d'exister indépendamment de lui (sūtra 29). On arrive au même résultat par la négation des attributs de la matière inanimée en tant qu'ils appartiendraient au Brahma (sūtra 30).

Il y a lieu d'admettre que l'explication de « *karmaṇi abhyāsāt* », dans le sūtra 25, est décidément supérieure chez Rāmānuja à celle que fournit Çankara. En outre, le sens de « *anantena* », au sūtra 26, quoique justifié par le contexte, est plutôt insolite.

Nimbārka, comme Çankara, commence avec le sūtra 22 un nouvel *adhikaraṇa* qui s'étend jusqu'au sūtra 30. En ce qui concerne les sūtras 22-24, il s'accorde d'une façon générale avec Rāmānuja; mais il interprète assez différemment les sutras 25 et 26. De même que Sūrya, Agni, etc., bien que communs à tous, ne se manifestent qu'à certaines personnes après une pratique assidue de tels ou tels mantras, etc., de même le Brahma, quoique omniprésent, n'est réalisé que par quelques individus après une pratique assidue de la contemplation dévote (*saṃrādhāna*). Par cette réalisation du Brahma (*ataḥ*), le *jīva* ressemble et s'unit au Brahma. Nimbārka explique donc « *karmaṇi abhyāsāt* » comme Rāmānuja, mais il explique « *anantena* » comme Çankara.

Des quatre derniers sūtras (27-30), Nimbārka fournit une interprétation différente, quoique le sens littéral puisse ne pas paraître différent. Que le texte « *neti, neti* » ne nie point les formes corporelles et incorporelles du Brahma, mais seulement son caractère limité, c'est ce qui résulte du fait que le monde est à la fois différent et non différent (*bhedābheda*) du Brahma, de même que les replis d'un serpent sont à la fois différents et non différents de ce serpent, conformément aux deux sortes de textes que présente la Çruti. C'est là, pour Nimbārka, le siddhānta en ce qui concerne la relation entre le Brahma et le monde inanimé; ce n'est pas un simple *pūrvapakṣa* comme le supposent, par exemple, Çankara et Rāmānuja. Pareillement le sūtra 28 établit le siddhānta en ce qui concerne la relation entre le Brahma et le *jīva* ou cid, laquelle est, elle aussi, *bhedābheda*, de même que la relation entre la lumière et son foyer.

Mais, objectera-t-on, si le monde n'est qu'une disposition particulière du Brahma, comme cela paraît résulter de la comparaison avec le serpent et ses anneaux, le Brahma est capable de transformation; dès lors, ou bien il doit être transformé en son entier, puisqu'il est sans parties, ou bien il doit cesser d'être sans parties de façon qu'il puisse être en partie transformé. D'après le sūtra 29 qui refuse d'admettre cette argumentation, il convient de répondre à ces objections comme ci-dessus (pūrvavad) dans le sūtra II. 1. 27, qui dit que la nature du Brahma ne doit être déterminée que par la Āruti, et non pas simplement par le raisonnement. En outre, le fait que le Brahma n'est pas affecté de défauts ou d'impuretés résulte de négations expresses telles que : *na lipyate lokaduḥkhena* : « Il n'est pas touché par la misère du monde ».

Cette interprétation, quoique très satisfaisante, a cependant ce défaut que, si on l'admet, la particule « vā » dans les deux sūtras 28 et 29 n'offre aucun sens.

Selon Madhva, le sūtra 22 forme un adhikaraṇa, où il est dit que la Āruti nie que le Brahma soit seulement créateur et destructeur, car elle affirme quelque chose de plus, en déclarant qu'il est aussi protecteur. D'après l'adhikaraṇa suivant (sutras 23-26), le Brahma est en lui-même non manifeste et ne devient manifeste que par la pratique répétée de śravaṇa ¹, manana, etc. (*karmaṇi viśaya-bhūte tasmin Brahmaṇi prakāśaḥ sakṣatkaro bhavati* : il résulte la réalisation, « prakāśaḥ », du Brahma qui est l'objet, « karmaṇi ») : ceci n'a lieu que par la grâce du Brahma lui-même, dont les pouvoirs sont infinis et merveilleux (*anantena aparimita-sāmarthyenānvī-tasya tasya prasādāt* : par la grâce de celui qui est doué d'un pouvoir infini), et non pas par les seuls efforts du jīva. Voici, maintenant, le sujet des sutras 27-30 : Comment le Brahma peut-il être à la fois béatitude et possesseur de la béatitude (ānanda et ānandī) ? Il peut être l'un et l'autre (sūtra 27), de même qu'un serpent peut être à la fois anneaux et possesseur d'anneaux. Il y a en effet des textes conçus dans l'un et dans l'autre sens. Ainsi

1. Voici les définitions que donne le Vedāntasāra des quatre moyens de connaissance. La détermination, au moyen des six caractères, de la portée de toutes les Upaniṣads comme se rapportant à l'être sans second, c'est « śravaṇa ». La réflexion incessante au moyen des arguments conformes aux Upaniṣads sur l'être sans second, tel qu'il est énoncé par le śravaṇa, c'est « manana ». La succession continue et homogène des pensées qui se coulent dans la forme de l'être sans second, à l'exclusion de toute notion du corps, etc., qui lui est hétérogène, c'est « nididhyāsana ». La fixation sur l'être sans second du cours des pensées, coulé dans la forme de cet être, avec ou sans la notion distincte du connaisseur et de la connaissance, c'est « samādhi ».

dans le texte *ānandam brahmaṇo vidvān* : « Connaissant la béatitude du Brahma » (Taïtī. II. 4), le Brahma est considéré comme possesseur de béatitude ; tandis que dans la phrase : *athaiṣa eva parama ānandaḥ* : « Celui-ci est lui-même la béatitude suprême » (Brhad. VI. 3. 33, il est considéré comme béatitude. De même encore le soleil est à la fois lumière et foyer de lumière (sūtra 28), et le temps est à la fois le mesureur, « avacchedaka » (p. ex. quand nous employons le mot *pūrva*, « antérieurement » : *pūrvavad vā*) et la chose mesurée (sūtra 29). Que le Brahma soit à la fois la qualité et le qualifié, c'est ce qui résulte de négations telles que : *ekam evādvītiyam* : « Il est exclusivement un et sans second », ou bien *neha nānāsti kiñcana* : « Il n'y a quoi que ce soit de différent de lui » (sūtra 30). Dès la première inspection apparaît le caractère artificiel du commentaire donné par Madhva des sutras 22 et 29.

Vallabha divise les sutras 22-30 en quatre adhikaraṇas. D'après le sūtra 22 qui forme le premier adhikaraṇa, la négation de tout attribut en ce qui concerne le Brahma vise uniquement les attributs caractéristiques du monde d'expérience vulgaire et tend seulement à faire comprendre qu'il est exorbitant de l'ordre du monde (*jagad-vilakṣaṇa*). L'adhikaraṇa suivant (sūtras 23-24) repousse l'opinion selon laquelle les passages qui déniaient au Brahma tout attribut représenteraient la vérité, alors que ceux qui affirment de lui des attributs ne doivent se comprendre que métaphoriquement ; il établit que le Brahma est en réalité à la fois pourvu et dénué d'attributs : *laukikālaukika-pratyakṣaviśayaivābubhaya-vākya-rtha-rūpam-api brahma* : « étant l'objet de perception ordinaire et non ordinaire, le Brahma a pour propriété de comporter la signification de deux sortes de phrases ». L'adhikaraṇa suivant (sūtras 25-27) traite de la même question. Voici d'abord le *pūrvapakṣa* : de même que la lumière est d'une seule et même nature, ne possédant qu'une qualité tactile, le contact chaud, bien que dans différentes circonstances on puisse éprouver diverses sortes de contacts (p. ex. le contact froid dans la lune, sans que le contact froid appartienne réellement au *tejas*), de même, quoique le Brahma puisse se révéler, dans l'acte de contemplation (*karmaṇi*), comme possédant une infinie variété de formes (*anantena*) selon l'inclination du fidèle, il est cependant, à vrai dire, exempt d'attributs (*nirviṣeṣa*). Le *siddhānta* repousse cette argumentation ; pour lui, le Brahma est à la fois vide de qualités et pourvu d'une infinité de qualités, de même qu'un serpent peut être à la fois droit et ondu-

lant. Les sūtras 28-30 discutent la nature du rapport entre le Brahma et ses attributs (dharma), rapport pareil à celui qui existe entre la lumière et son foyer. Ainsi, ou bien le Brahma est toujours pourvu de ses dharmas, que nous ne pouvons jamais concevoir comme séparés de lui, ou bien, comme on l'a dit plus haut (pūrva-vad) dans les sūtras 14-18, le Brahma est exempt d'attributs (nirdharmaka). Si certains passages supposent que le Brahma possède un double caractère (ubhaya-rūpa), d'autres impliquent qu'il est exempt d'attributs (nirdharmaka), par exemple celui-ci : *satyam ekam evadvitīyam* : « Il est vrai, unique et sans second ». Vallabha remarque ici que ces opinions sont également compatibles avec la doctrine du sūtrakāra (*ubhayamapī sūtrakārasya sammatam iti*).

De la considération des diverses interprétations des sūtras 11-30, deux points résultent clairement. En premier lieu, il n'est fait aucune allusion à la māyā ; Çankara est en effet obligé d'introduire à plusieurs reprises le mot « iva ». En second lieu, les tentatives du sūtrakāra pour concilier les passages de sens opposés, quant à la nature du Brahma, son rapport au jīva et au monde inanimé, n'ont abouti à aucun résultat décisif ; en d'autres termes, loin d'établir une doctrine ferme et bien définie, admettant, par exemple, que le jīva est une transformation (pariṇāma) ou un aspect illusoire (vivarta) du Brahma, il se contente d'illustrer le rapport entre le Brahma et le jīva par différents exemples (cf. en particulier sūtras 27-29 et la particule « vā » qui s'y trouve employée). Ou bien peut-être est-il enclin à croire que la distinction (bheda) et la non-distinction (abheda), l'absence d'attributs (nirdharmatva) et la possession d'une infinité d'attributs (ananta-dharmatva) sont compatibles chez le Brahma, dont le seul moyen de connaissance est l'Écriture. Si néanmoins on tient absolument à découvrir un système défini dans les sūtras, celui qui a le plus de chances d'y être retrouvé, en tant que l'on considère ces sūtras particuliers, c'est la doctrine du Bhedabheda, qui affirme à la fois la distinction et la non-distinction, sans imaginer un troisième principe destiné à les concilier, et qui s'accommode parfaitement des comparaisons tirées, soit du serpent et de ses replis, soit de la lumière et de son foyer.

L'adhikaraṇa suivant (sūtras 31-37) discute certains termes appliqués au Brahma, termes qui, pris à la lettre, impliqueraient l'idée de limitation, mais qui ne doivent être pris qu'au sens métaphorique dans la mesure où il s'agit du Brahma, sans que le

caractère illimité de ce dernier en soit aucunement compromis.

Le dernier adhikaraṇa de ce pāda (sūtras 38-41) décide que le fruit des actes est donné par l'esprit suprême, et qu'à lui seul le karman, soit au moyen de l'adr̥ṣṭa, soit sans ce dernier, est incapable de le produire, à moins qu'il ne soit aidé par Lui. Notons que Bādarāyaṇa et Jaimini sont mentionnés ici comme les avocats d'Īṣvara et du karman respectivement.

Adhyāya III, pāda 3.

Le premier et le second pāda, bien qu'appartenant au Sādhana-dhyāya ou chapitre traitant des moyens d'atteindre la délivrance (mokṣa), ont en réalité traité de la nature et des attributs du Brahma et de la nature de la transmigration. C'est seulement avec le troisième pāda que commence réellement l'examen des méditations ou cognitions qui mènent à l'obtention du Brahma.

On sait que, dans les diverses Upaniṣads appartenant aux différents Vedas ou aux différentes branches (śākhā) du même Veda, on trouve décrites, parfois sous le même nom, mais avec quelques variantes particulières, des méditations (upasana) et des cognitions (vidyā) du Brahma. C'est ainsi, par exemple, que la célèbre Āṇḍilya-vidyā, que l'on rencontre dans Chānd., III. 14, se retrouve sous une forme abrégée dans Br̥had., V. 6, et aussi dans Ātapatha-Brāhmaṇa, X. 6. 3. Ces passages prescrivent tous les trois une méditation sur le Brahma en tant qu'il possède certains attributs, dont quelques-uns sont énumérés dans les trois textes à la fois (comme, par exemple, mano-mayatva, bhārūpatva, etc.), tandis que d'autres sont spéciaux à chacun des passages pris séparément : ainsi prāṇa-śarīra-tva et satya-saṃkalpa-tva sont mentionnés dans la Chānd. et le Ātapatha-Brā., mais non dans la Br̥had., tandis que celle-ci mentionne sarva-vaçī-tva, ce que ne font pas les deux autres textes. Or la question est de savoir si toutes ces méditations n'en font qu'une, ou non. Dans le cas des rites ou sacrifices, les différentes descriptions d'un sacrifice portant un nom donné, que l'on rencontre en différents passages, ne soulèvent pas la même difficulté ; car des actes peuvent être accomplis de différentes manières, selon les circonstances, puisqu'ils sont tous « sādhyā » (devant être accomplis) ; et chacun est libre de suivre

la pratique enseignée dans sa propre *çākhā*, à l'exclusion des autres. Mais, quand il s'agit de cognitions, le cas est tout différent. L'objet de ces cognitions est le Brahma, qui est un, éternel et permanent ; c'est quelque chose de « *siddha* » (accompli), par opposition avec le karma, qui est « *sādhya* » ; et ainsi la cognition doit être, elle aussi, sans différenciation. Si toutefois il y a différentes cognitions, il n'y en a qu'une qui puisse être vraie, parce que fidèle à son objet ; tandis que les autres doivent être fausses, vu l'impossibilité qu'il y a à ce qu'un seul et même objet puisse être vraiment connu en plus d'une manière. Telle est la question dont s'occupe ce *pāda* tout entier : les cognitions du Brahma qui forment le sujet des différents textes *vedānta* sont-elles ou non des cognitions séparées ? La question peut sembler banale et dépourvue d'importance au point de vue philosophique : elle n'en est pas moins importante pour l'adepte pratiquant de la doctrine *Vedānta* : et en effet, si ces cognitions sont distinctes, il lui faudra mettre en pratique un nombre égal de méditations, tandis que si elles n'en font qu'une, une seule méditation suffira.

A cette question, le premier *adhikaraṇa* (*sūtras* 1-4) donne en termes généraux la réponse suivante : Les cognitions ou méditations du Brahma enseignées par tous les textes *vedānta* sont identiques, par suite de la non-différence entre les injonctions, etc. : entendez qu'il n'existe pas de réelle distinction entre les activités spéciales prescrites par rapport aux différentes *vidyās* par les différentes racines verbales, telles que : « *upāsita* : que l'on médite », « *vidyāt* : que l'on connaisse », etc. Et l'*adhikaraṇa* 2 (*sūtra* 5) ajoute comme corollaire que, dans le cas d'une méditation pieuse sur le Brahma commune à plusieurs *çākhās*, les particularités mentionnées dans chaque *çākhā* doivent faire l'objet d'une combinaison (*upasaṃhāra*), puisqu'il n'existe aucune différence en ce qui concerne leur objet essentiel. Ainsi, dans l'exemple cité plus haut, la *Çāṇḍilya-vidyā* est la même dans les trois passages, et les variantes particulières doivent être combinées ; ou, pour prendre un autre exemple, la *Vaiçvānara-vidyā* ou méditation sur le Brahma sous l'aspect de *Vaiçvānara*, que l'on trouve dans la *Chand. V. 12. 2* et dans le *Çatapatha. Br. X. 6. 1. 11*, ne compte que pour une, car nous n'avons affaire qu'à une seule et même injonction, à savoir : « *Vaiçvānaram upāsita* : qu'il médite sur *Vaiçvānara* » ; la forme (*rūpa*) des méditations est aussi la même, car la forme d'une cognition dépend uniquement de son

objet; et l'objet dans les deux cas est le même, à savoir Vaiṣvānara; et les deux vidyās nous sont données comme ayant le même résultat, à savoir l'obtention du Brahma. Toutes ces raisons établissent l'identité des vidyās dans les différentes ṣākhās, ce qui, à son tour, entraîne la combinaison des « guṇas » ou qualifications particulières mentionnées dans les différents passages. Cette conclusion est également confirmée par l'Écriture de la façon la plus explicite : p. ex. Kaṭha. I. 2. 15 : « ce mot que tous les Vedas énoncent »; ou Aitareya-Āraṇyaka. III. 2. 3. 12 : « c'est lui seul que les Bahvrcas considèrent dans le grand hymne, les Adhvaryus dans le feu sacrificiel, les Chandogas dans la cérémonie du Mahāvratā ».

Tous les commentateurs sont d'accord d'une façon générale pour soutenir que tel est bien le sujet de ce pāda. Vallabha s'occupe plus particulièrement des différentes formes du Bhagavan, à savoir ses incarnations (avatāra), et se demande si les qualifications liées à l'avatar du Poisson, par exemple, sont à combiner avec celles de l'avatar du Nain, etc. : il décide que les différentes formes peuvent être combinées d'après l'incarnation pour laquelle le dévot professe un culte particulier. Madhva est aussi d'accord avec les autres; mais il glose le mot « Vedānta », dans le premier sūtra, par « Veda-vinirṇaya » ou « décision du Veda », écartant le sens habituel d'« upaniṣad » et insistant sur le point que les Saṃhitās n'ont pas moins d'importance pour sa doctrine que les Upaniṣads.

Mais, si nous nous plaçons plus particulièrement au point de vue de la doctrine de Ṣaṅkara, nous pouvons demander comment la question qu'essaye de résoudre ce pāda a bien pu être posée. Car, selon Ṣaṅkara, le Brahma est exempt de toute distinction, quelle qu'elle soit, un, d'une nature absolument homogène, comme un bloc de sel (saindhava-ghana iva). Par suite on n'aperçoit aucune raison pour soulever la question de savoir si les cognitions du Brahma sont différentes ou bien si elles n'en font qu'une, la moindre trace de pluralité étant impossible chez le Brahma. Encore plus déplacée est la question concernant la combinaison des qualifications particulières, car aucune idée de qualification n'est possible pour le Brahma de Ṣaṅkara. Ṣaṅkara lui-même a conscience de la difficulté et il se hâte, dès le début du pāda, d'expliquer que la discussion de la question proposée ne prête à aucune objection, car elle se réfère uniquement au Brahma qualifié. Or des méditations dévotes sur le Brahma qualifié peuvent, comme

tout acte, être soit identiques, soit différentes, et avoir des résultats variés, par exemple la délivrance soit graduelle (*krama-mukti*), soit immédiate (*sadyo-mukti*), etc.

Cependant aucune difficulté de ce genre ne s'élève contre les autres commentateurs ; car, selon Ramanuja et Nimbarka, par exemple, le Brahma possède une infinité d'attributs de bon augure, et, selon Vallabha, le Brahma, en vertu de ses pouvoirs merveilleux et mystérieux, peut posséder n'importe quelles formes, même contradictoires entre elles. Si maintenant nous en venons au point de vue du *sūtrakāra*, nous ne pouvons pas expliquer aisément pourquoi il prendrait la peine de consacrer un *pāda* entier à une discussion relative au *saguṇa Brahma*, lequel n'est pas après tout pour lui la vérité la plus haute.

Jusqu'ici nous avons discuté les *vidyās* qui ont pour objet le Brahma sous tel ou tel aspect ou comme possédant telle ou telle qualité ; mais il y a d'autres cognitions ou méditations qui se rapportent aux parties constituantes du sacrifice, par exemple les *Udgītha-vidyās* de la *Chānd. I. 1-3* et de la *Bṛhad. I. 3*. La question est de savoir si elles forment deux *vidyās* distinctes ou si elles n'en sont qu'une. La réponse est donnée par le troisième *adhikaraṇa* (*sūtras 6-8*) : bien que ces deux passages glorifient le souffle vital principal, ils ne constituent pas une seule *vidyā*, en raison de la différence du sujet. En effet, le sujet de la *Chāndogya-vidyā* n'est pas l'*udgītha* pris dans son ensemble, mais seulement la syllabe sacrée « Om », tandis que la *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* représente l'*udgītha* tout entier comme objet de méditation.

Une autre question qui sort naturellement de celle que vient de résoudre le deuxième *adhikaraṇa* est de savoir si, dans toutes les méditations relatives au Brahma, toutes ses qualités doivent être incluses ou seulement celles qui se trouvent mentionnées dans chaque *vidyā* spéciale. La réponse est donnée par l'*adhikaraṇa 6* (*sūtras 11-13*) : seuls les attributs essentiels et inaltérables du Brahma, tels que la béatitude (*ānanda*) et la connaissance (*jñāna*), doivent entrer partout en ligne de compte : au contraire, ceux qui sont susceptibles de plus ou de moins (par exemple l'attribut « d'avoir pour tête la joie » dans *Taittiriya. II. 5*) doivent être confinés aux méditations spéciales. Ou plutôt, comme le voudrait Rāmaṇuja, de tels articles ne doivent pas être considérés comme des qualités du Brahma, ni par suite inclus dans toute méditation ; sinon la notion de différence s'introduirait avec elle dans la nature du Brahma.

Ce que nous venons de dire suffit à donner une idée générale du sujet de ce pada. Comme la majorité des adhikaraṇas ne traitent que des cas spéciaux auxquels doivent s'appliquer les décisions indiquées ci-dessus, et n'ont pas d'importance pour la question qui nous occupe, il serait inutile de passer en revue tout le détail de leur contenu, ainsi que nous l'avons fait pour les padas précédents. Nous nous bornerons à noter seulement ceux de ces adhikaraṇas qui intéressent directement notre objet.

Les sūtras 27-31 méritent d'être relevés parce que Çankara y trouve une allusion au double caractère du Brahma et de sa connaissance. Le sūtra 27 dit que la libération des bonnes et des mauvaises actions, qu'on attribue au sage qui possède la connaissance (par exemple dans Chând. VIII. 13. 1; Kauṣîtaki. I. 3. 4; etc.), ne se produit pas sur la route du monde de Brahma, mais juste au moment où l'âme quitte le corps; car il n'est rien en quoi ses bonnes ou mauvaises actions puissent l'aider sur cette route. Et de plus (dans cette hypothèse), il n'y a aucune contradiction à admettre à la fois (qu'il fait un effort pour se délivrer de ses actes et qu'il s'en libère effectivement) à son gré. (Mais, si l'on suppose qu'il s'en libère en chemin, après avoir quitté le corps, il ne peut accomplir l'effort nécessaire pour se libérer — effort qui consiste à se contraindre soi-même et à poursuivre la connaissance, ce qui requiert le corps) sūtra 28). Ramanuja et Nimbārka sont d'une manière générale d'accord sur ce point avec Çankara, bien que le mot « ubhayāvirodhāt » dans le sūtra 28 soit expliqué à sa façon par chacun d'eux. Selon Rāmānuja, le sūtra signifie : « (Les divers mots de ces passages doivent être interprétés) au gré de son désir, c'est-à-dire de façon à ne pas contredire ces deux points (à savoir la déclaration expresse de l'Écriture et la raison des choses). » Selon Nimbārka, il signifie : « (Un ami ou un ennemi recueille le mérite ou le démérite du sage qui connaît) tout cela à son gré (c'est-à-dire un ami, en raison de sa sympathie pour le vidvan, recueille son mérite, tandis qu'un ennemi, en raison de ses mauvais sentiments, recueille son démérite). Ainsi les deux choses (l'abandon [hana] et la réception [upayana] du mérite et du démérite) ne sont pas contradictoires. »

C'est avec le sūtra 29 que les interprétations commencent à différer foncièrement. Le sūtra *gater arthavatvam ubhayatha, anyathā hi virodhaḥ* peut se traduire littéralement ainsi : « Le fait d'aller (sur le chemin des dieux) a un sens double : car,

autrement, il y aurait contradiction ». Selon Çankara, cela veut dire que le fait d'aller n'a de sens qu'en certains cas, par exemple chez celui qui ne connaît que le Brahma qualifié (saguṇa); tandis que, dans d'autres cas, il est dépourvu de sens, par exemple chez celui qui connaît le Brahma non qualifié (nirguṇa); car autrement, (c'est-à-dire si, dans les deux cas, que l'on connaisse le saguṇa ou le nirguṇa Brahma, il y avait mouvement sur ce chemin), il faudrait comprendre qu'il y a mouvement là même où il n'est pas mentionné (par exemple dans Muṇḍ. III. 1. 3). Le sūtra 30 ajoute que cette double distinction (c'est-à-dire le fait que le mouvement a un sens dans certains cas et dans d'autres, non) est justifiée par l'observation : nous observons en effet qu'il a un sens dans le cas du saguṇopāśanā (ou méditation sur le Brahma qualifié), mais non dans celui du samyag-darśana (ou connaissance suprême); de même, dans la vie ordinaire, le mouvement est effectivement nécessaire pour atteindre un village, mais non pour atteindre l'état de bonne santé.

Selon Rāmānuja, toutefois, le sūtra 29, qui soulève une objection contre l'affirmation contenue dans le sūtra 27, signifie : « Le mouvement de l'âme sur le chemin des dieux n'a de sens que si nous acceptons la double hypothèse (que la libération de l'âme, se débarrassant de ses actions, a lieu des deux façons [ubhayathā], c'est-à-dire en partie au moment de la mort et en partie sur le chemin); car, autrement, (si cette libération se réalise complètement au moment de la mort, alors le corps subtil lui aussi serait détruit, et le mouvement de l'âme en l'absence d'un corps subtil) est impossible. » Ainsi l'hypothèse exposée par le sūtra 27 ne peut être maintenue. Le sūtra 30 répond à cette objection en disant : « (La complète libération des œuvres au moment de la mort) est possible, puisque nous observons (dans les Écritures) des cas de ce genre (c'est-à-dire qu'il peut exister une relation avec le corps subtil même après que l'âme s'est débarrassée de toutes ses œuvres et s'est manifestée dans sa nature propre) »; et que ce corps subtil peut continuer à exister, même quand les œuvres qui le produisent ont cessé d'être, grâce au pouvoir de la connaissance.

Nimbarka explique le sūtra 29 comme signifiant que le mouvement sur le chemin des dieux n'a de sens que quand les bonnes et mauvaises actions sont secouées à la fois (ubhaya-thā), et non pas seulement les mauvaises : car si les bonnes œuvres persistent encore, le mouvement et l'absence de retour (anāvṛtti) seraient contredits. En effet, l'âme devra revenir après avoir épuisé le mérite

de ses bonnes œuvres. Kaustubha suit pas à pas Nimbarka; mais Prabhā suit Rāmānuja. Et le sūtra 30 ajoute que ce mouvement est possible même quand les actions bonnes et mauvaises ont été également rejetées, sans laisser derrière elle les bonnes œuvres.

Ainsi nous voyons de quelles explications est susceptible le mot « ubhayathā » dans le sūtra 29. Les trois interprétations sont également naturelles et conformes à la lettre des sūtras. Néanmoins on ne peut s'empêcher de remarquer que celle de Ćankara a quelque chose de forcé. Car comment l'expression « avoir un sens double » peut-elle signifier « avoir un sens en certains cas et ne pas en avoir en d'autres cas » ? De plus, rien dans les sūtras ne paraît le moins du monde suggérer la distinction entre le saḡuṇa et le nir-ḡuṇa Brahma. Mais nous aurons à revenir sur ce point un peu plus tard dans le cours du quatrième adhyaya. Ćankara lui-même remarque à la fin de son commentaire sur le sūtra 30 : *bhūyaḥ cainam vibhagam caturthadhyaye nipuṇataram upapadayiṣyamah*.

Le sūtra 31 présente également une semblable diversité d'interprétations. Selon Ćankara, il veut dire que cet acheminement sur la voie des dieux n'appartient pas seulement aux vidyās qui le mentionnent expressément, mais encore à toutes les saḡuṇa vidyās (sarvāsām = saḡuṇavidyānām). Rāmānuja, qui donne à ce sūtra le numéro 32 et lit « sarveṣām », l'explique comme signifiant qu'il n'y a aucune restriction, puisque tous les sages qui connaissent doivent se mouvoir le long de cette voie, et il ne fait aucune espèce d'allusion à la distinction entre les saḡuṇa et les nirḡuṇa vidyās. Nimbārka, qui lit le sūtra dans le même ordre que Ćankara, et dont le texte porte « sarveṣām », l'explique exactement comme Rāmānuja. Ici encore nous devons faire la même remarque que ci-dessus : les termes du sūtra ne justifient en rien la distinction que Ćankara y introduit entre le saḡuṇa et le nirḡuṇa Brahma.

Vallabha, d'après qui ces sūtras (27-31) se rapportent au bhakta (dévot et au jñānin savant), en vue d'établir la supériorité du premier sur le second explique ainsi le sūtra 29 : Il est dit tantôt que seule la dévotion conduit au salut (mokṣa), tantôt que c'est la dévotion accompagnée par la science, tantôt la science seule; et parfois même on prétend que le salut peut être atteint sans dévotion ni connaissance : il y a donc là une contradiction. Non, répond le sūtra. La science (gati) porte son fruit ou a son utilité dans les

deux cas (ubhayathā); c'est-à-dire elle est utile dans le Maryādā-mārga, mais non point dans le Puṣṭi-marga. Ainsi Vallabha se réfère à sa distinction coutumière entre la voie de la discipline et celle de la grâce, et sa façon d'expliquer le mot « ubhayathā », analogue à celle de Çankara, prête le flanc à la même objection.

Madhva interprète ce sūtra (29) comme signifiant que le salut (gati) est le but désiré, parce qu'un mukta peut se conduire de l'une ou de l'autre manière (ubhayathā); c'est-à-dire il peut agir ou non selon son gré. En ce qui concerne son explication des autres sūtras, rien ne vaut la peine d'être relevé ici.

Dans son commentaire sur le sūtra 39, Çankara revient une fois de plus sur la distinction entre le saṁguṇa et le nirguṇa Brahma. Traduit littéralement, ce sūtra dit : « La qualité d'avoir tous ses désirs réalisés et d'autres encore doivent être combinées ici et là, par suite du séjour etc. », texte qui sans doute indique l'unité des vidyās. Les passages visés se trouvent dans la Chānd. VIII. 1 : « C'est là le soi libre de péchés, dont les désirs sont réalisés », et dans la Brhad. IV. 4. 22 : « Il est le grand soi non né, ... l'éther à l'intérieur du cœur, etc. » Et le sūtra affirme que ces deux passages ne forment qu'une vidyā, puisqu'il n'y a pas de différence de caractère; entendez que les deux textes se rapportent au Brahma comme habitant le même séjour, à savoir le cœur, comme étant un pont, etc. Du moins c'est ainsi que Çankara commence par expliquer le sūtra; mais, en finissant, il ajoute qu'en dépit de ce point commun, il faut faire une distinction entre les deux passages; car la Chandogya Vidya a pour objet le Brahma qualifié, tandis que, dans le Vajasaneyaka, c'est le Brahma suprême, dépourvu de toute qualité, qui forme le sujet de l'instruction, le chapitre se terminant par le passage (IV. 5. 15) : « Ce soi doit être décrit, en disant « non », « non ». » Or, non seulement il n'y a rien dans le sūtra qui vienne à l'appui de cette explication, mais elle va directement contre le texte même. Rāmānuja et Nimbārka, au contraire, se contentent de donner une interprétation qui se présente naturellement.

Les neuf derniers sūtras du pāda (58-66) établissent quelques principes généraux concernant la combinaison des méditations, et par suite nous nous bornerons à les noter brièvement ici. Le sūtra 58 enseigne que les méditations qui se rapportent au même sujet, en tant que distinguées par des qualités différentes, doivent être considérées comme des méditations diffé-

rentes. Ainsi, par exemple, la Dahara-vidyā, la Cāṇḍilya-vidyā, etc., demeurent distinctes. Le sūtra 59 dit que les méditations sur le Brahma auxquelles le texte assigne un seul et même fruit sont optionnelles : il n'y a aucune raison pour les combiner. Le sūtra 60, de son côté, décide que les méditations qui se rapportent à des vœux spéciaux peuvent être soit combinées, soit employées optionnellement, au gré de chacun. Les sūtras 61-66, qui forment le dernier adhikaraṇa du pāda, étendent cette conclusion aux méditations dans lesquelles entre un élément d'action, tel que l'Udgītha, etc.

Adhyāya III, pāda 4.

Le quatrième et dernier pāda du troisième adhyāya traite des questions diverses concernant la Brahma-vidyā et ses auxiliaires. En voici quelques exemples. La connaissance du Brahma n'est pas subordonnée à l'action, mais en est indépendante. Par conséquent, pour les ascètes (pravrajins), la connaissance seule est prescrite, quoique les actions ordonnées par l'Écriture, telles que les sacrifices et certains principes de conduite, puissent faire naître la connaissance. Les devoirs convenant aux différentes périodes de la vie (ācrama-karmaṇi), sont obligatoires, même pour celui qui ne travaille pas à la délivrance. L'état d'esprit correspondant à l'innocence de l'enfance (bālya), le savoir (pañḍitya) et l'état d'un muni dont la caractéristique est l'éminence d'esprit (mauna), sont les trois conditions prescrites au saṃnyāsin. Nous ne jugeons pas nécessaire de détailler le contenu de tous les adhikaraṇas. Nous nous contenterons de noter les deux derniers sūtras (51, 52), qui sont intéressants par le fait que Çankara y trouve une allusion, quoique lointaine, à la distinction entre la connaissance du Brahma qualifié et celle du Brahma non qualifié.

Voici les sūtras 51 et 52 : « *aihikam apy aprastuta-pratibandhe tad-darçanat* » et « *evaṃ muktiphalānīyamas tadavasthāvadhr-teḥ* ». Ils se rapportent à la production de la vidyā ou connaissance dont les moyens ont été discutés dans ce pāda. Selon Çankara, le sūtra 51 signifie : « (la production de la connaissance, « vidyā-janma »), peut avoir lieu en cette vie, mais à condition qu'il n'y ait pas d'obstacle ; (autrement, dans les cas où surgirait un obstacle, la connaissance peut se produire dans une des vies suivantes) ».

Le sutra 52 signifie : « (mais) pareille règle ne concerne pas le fruit de la connaissance, c'est-à-dire la délivrance, puisque sa nature est fixe et uniforme ». L'idée de Çankara, ici, est que, quoiqu'il puisse y avoir une différence en ce qui concerne la vidyā en tant qu'elle peut se produire ou non en cette vie même, cette notion de plus ou de moins n'existe pas pour la délivrance, qui n'est pas autre chose que l'âme. Il ajoute aussi que c'est seulement pour la connaissance du Brahma qualifié que les fruits diffèrent suivant des attributs plus ou moins nombreux. Cette interprétation soulève deux objections : 1^o le mot « aniyamaḥ », signifiant « absence d'une règle définie », doit s'appliquer également à la production de la connaissance et à son fruit : pour Çankara, le fait que la connaissance peut se produire quelquefois en cette vie, d'autres fois non, est une règle (ce qui n'est pas logique), et cette règle, ajoutait-il, ne s'applique pas à la délivrance ; 2^o le mot « evam » (ainsi, pareillement) implique une similarité de conditions dans les deux cas ; si l'on avait eu en vue une idée d'opposition, on aurait employé le mot « tu » (mais), — mot que Çankara est obligé de sous-entendre, bien qu'il n'existe pas dans le sutra. D'ailleurs son allusion à la connaissance du Brahma qualifié n'est confirmée par rien dans les sūtras.

Pour Rāmānuja, le mot « aihikam » (qui est le sujet et non le prédicat comme chez Çankara) signifie « aihikābhyudaya-phalam upāsanam » : « méditation ayant comme fruit la prospérité en ce monde ». Ainsi les vidyās ayant pour but quelque objet du monde peuvent se produire immédiatement ou non selon qu'il y a ou qu'il n'y a pas d'obstacles. De même, ajoute le sutra 52, il n'y a pas de règle définie en ce qui concerne les vidyās dont le fruit est la délivrance ; c'est-à-dire que ces dernières, elles aussi, peuvent se produire après un temps plus ou moins long. L'interprétation du mot « aihikam » par Rāmānuja n'est pas satisfaisante ; car alors le mot « aihikam » devrait être « aihika-phalam », correspondant à « muktiphala ».

Pour Nimbārka, qui explique le sūtra 51 comme Çankara, le sūtra 52 signifie : de même le fruit de la Vidya, c'est-à-dire la délivrance, se produit immédiatement après la chute du corps présent, ou après la chute de plusieurs autres corps ; ainsi la délivrance est également sans règle fixe (niyama). Ceci nous apparaît comme l'interprétation la plus naturelle et la plus logique des sūtras, ne se prêtant à aucune des objections suggérées plus haut. Il est très

naturel que le sūtrakāra, après avoir discuté de façon détaillée le caractère des Vidyas et de leurs auxiliaires, veuille terminer l'adhyāya par une brève allusion à la question de la production de la Vidyā en général et de son fruit. En tout cas, la référence à la saṅgavidyā ou à la nirṅgavidyā est sans fondement. Cette conclusion nous est confirmée par le fait que Madhva explique ces deux sūtras exactement de la même façon que Nimbārka, ce qui est assez inattendu.

Adhyāya IV, pāda 1.

L'adhyāya IV, comme l'indique son nom, « Phalādhyāya », traite du fruit ou de la nature du « Mokṣa ». Toutefois, le premier pāda consacre quelques-uns de ses adhikaraṇas à l'examen des sādhanas ou méditations, etc., qui mènent au Mokṣa. L'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-2), selon tous les commentateurs, enseigne que la méditation sur l'ātman prescrite par la Çruti doit être répétée indéfiniment jusqu'à la réalisation du fruit. Vallabha donne d'abord cette explication, ensuite il observe qu'elle a trait au sādhana, tandis qu'il s'agit effectivement du phala, et il propose alors une autre explication : le fruit obtenu par la voie de l'acte (karma-mārga) en tant qu'opposée à la voie de la connaissance (jñāna-mārga) et à la voie de la dévotion (bhakti-mārga), fruit qui consiste dans la transmigration, « avṛtti », se répète indéfiniment (āvṛtti) ; autrement dit, la voie de l'acte peut seulement seconder la voie de la connaissance et celle de la dévotion, mais elle ne peut pas par elle-même aboutir à libérer de la naissance et de la mort. Cette explication n'est certainement pas satisfaisante ; d'ailleurs, elle oblige à reprendre deux fois le terme « āvṛtti » que le sūtra donne une fois seulement.

L'adhikaraṇa 2 (sūtra 3) dit que le Brahma sur lequel le dévot médite doit être considéré par lui comme son moi propre. Āṇakara interprète ce texte comme signifiant que le dévot doit voir une absolue identité entre le Brahma et lui-même. Pour Rāmanuja, cependant, le sens est que le Brahma, objet de méditation, « upāsya » (de qui le cit et l'acit forment le corps), doit être considéré comme l'âme du jīva (c'est-à-dire le sujet méditant, upāsaka), de la même façon que ce dernier, n'étant en réalité que l'âme de son corps, croit qu'il est, personnellement, un dieu ou un homme.

(C'est exclusivement dans ce sens que le Brahma est jīva.) Pour Nimbārka, le Brahma doit être considéré dans la méditation, comme l'ātman du jīva (lequel est à la fois une partie du Brahma et individuellement différent de lui), de même que l'arbre, par exemple, est l'ātman de ses feuilles ou que le soleil est l'ātman de ses rayons. Selon Madhva, il s'agit dans ce sūtra d'une méditation sur Viṣṇu en tant que maître de l'univers ou ātman de toutes choses. Vallabha remarque que ce sūtra porte sur le fruit obtenu par la voie de la connaissance (tandis que l'adhikaraṇa précédent se rapportait à la voie de l'acte), et il l'explique en ce sens que ceux qui suivent la voie de la connaissance regardent le Seigneur comme leur moi et s'identifient ainsi avec lui (*upa = samīpe, gacchanti = praviṣanti*). Il propose encore une autre interprétation, à savoir que les adeptes de la voie de l'acte, eux-mêmes, s'identifient au Seigneur, parce qu'il est l'ātman de tout et qu'il accorde ses faveurs à tous. Il faut noter ici que le mot « upagamana » signifie usuellement « servir », « adorer », « contempler », plutôt que « entrer dans » ou « s'identifier ».

L'adhikaraṇa 3 (sūtra 4), énonce que, dans les pratikopāsanās ou méditations sur un des symboles du Brahma, ce symbole ne doit pas être considéré comme constituant le moi propre du dévot. Telle est l'explication de Çankara, Rāmānuja et Nimbārka. Mais Madhva explique tout autrement ; d'après lui, le sens est qu'on ne doit pas considérer dans la méditation le symbole comme le Brahma lui-même, mais seulement comme la demeure du Brahma (*pratīke na brahma-dṛṣṭiḥ kāryā, kintu tat-sthatvenaivopāsanam kāryam*). Vallabha lit *pratīkena* en un seul mot au lieu de *pratīke na* et il explique que le Mokṣa ne peut pas résulter de la méditation sur un symbole. L'adhikaraṇa 4 (sūtra 5) ajoute que dans ces pratikopāsanās il faut regarder le symbole comme identique avec le Brahma, sans que l'inverse soit exact. Rāmānuja et Nimbārka, tout en expliquant le sūtra de la même manière que Çankara, l'interprètent toutefois comme un argument à l'appui du sūtra précédent, et groupent les sūtras 4 et 5 en un seul adhikaraṇa. Madhva prend ce sūtra comme un adhikaraṇa indépendant et il l'interprète en ce sens que c'est Viṣṇu et Viṣṇu seul sur qui on doit méditer comme le Brahma, puisque le mot « brahma », signifiant « grandeur », n'est applicable qu'à Viṣṇu seul. Vallabha rattache ce sūtra à l'adhikaraṇa précédent ; pour lui, le sens en est que la contemplation sur le Brahma ne se produit que chez un

dévot du plus haut degré, sans qu'aucun texte de la Çruti lui confère expressément ce privilège.

L'adhikaraṇa 5 (sūtra 6), selon Çankara, Rāmānuja et Nimbarka, enseigne que dans les méditations en rapport avec les éléments constitutifs du sacrifice, « aṅgopasanas », l'élément qui sert d'objet à la méditation, doit être regardé comme la divinité, sans qu'on puisse renverser les termes. Ainsi, dans ce passage de la Chāndogya I. 3. 1 : *ya evāsau tapati tam udgītham upāśita*, c'est l'udgītha qui doit être considéré comme Aditya, mais non point Aditya comme l'udgītha. L'explication de Vallabha, c'est que dans les passages de la Çruti tels que celui-ci : *ya etam evaṃ vidvan adityaṃ brahmety upaste*, il s'agit d'une méditation sur le Brahma formel, « sākāra », qui doit être vu par transfert dans Āditya, et qui rapporte toujours le même fruit, quel que soit celui de ses éléments constitutifs sur lequel on médite. Vallabha remarque aussi que le singulier « aṅge », dans le sūtra, implique que tous les éléments du sākāra Brahma constituent en réalité une unité, puisqu'ils ne sont rien d'autre que « Bhagavat-svarūpa », « la forme propre du Seigneur ». Pour Madhva, les passages tels que *cakṣoḥ sūryo ajāyata* (Rg. X. 90. 13) signifient que le soleil et les autres divinités doivent méditer sur l'œil, etc., de Viṣṇu, leur séjour et leur support. Ces deux dernières explications évidemment ne sont pas naturelles, bien qu'elles se rapportent aussi aux « aṅgopāsanās ».

L'adhikaraṇa 6 (sūtras 7-10), selon Çankara, prescrit au dévot de rester assis tout le temps qu'il pratique la méditation. L'adhikaraṇa 7 (sūtra 11) ajoute qu'il n'y a pas de règle concernant le temps et le lieu, car la méditation peut être pratiquée en tout temps et en tout lieu favorables à la concentration de l'esprit. L'adhikaraṇa 8 (sūtra 12) spécifie que les méditations doivent être poursuivies jusqu'à la mort. Çankara rapporte toutes ces prescriptions à une seule espèce d'upasanās, les Abhyudaya phalopāsanās, méditations qui tendent à produire une récompense, la bonne fortune, etc. ; il distingue ces upasanas de deux autres catégories : 1° Karmāṅgopasanās, méditations sur les éléments du sacrifice, méditations qui dépendent de la nature même des actes en rapport avec les divers éléments du sacrifice, par conséquent elles ne comportent pas de règles spéciales sur les attitudes à prendre, etc. ; 2° Samyagdarçanaphalopāsanās, méditations qui ont en vue la connaissance exacte ou la réalisation du Brahma ;

ces méditations peuvent être pratiquées dans une attitude quelconque et seulement jusqu'à l'heure même de la réalisation. Rāmanuja, Nimbarka et Madhva, tout en interprétant les sūtras à peu près de la même manière, les rapportent néanmoins aux méditations qui mènent à la réalisation du Brahma, méditations que Çankara a pris soin d'exclure spécialement. Çankara lit au sūtra 12 : *ā prayaṇāt*, tandis que Rāmanuja et Nimbarka lisent *a prayaṇāt* ; le sens dans les deux cas est à peu près le même. Madhva accepte la lecture *ā prayaṇāt* qu'il explique : jusqu'au moment où le Mokṣa, la béatitude finale se produit, et non pas jusqu'au moment de la mort ; mais cette interprétation du mot « *prāyaṇa* » est, sans aucun doute, contraire à l'usage. L'explication de Vallabha est toute fantaisiste et sectaire ; elle se rapporte en effet à deux espèces de dévots pour lesquels le Bhagavat est manifesté soit extérieurement, soit intérieurement, dans le cœur. Il donne lui aussi au mot *prāyaṇa* le sens de *paramam pāralaukikam phalam*, « la plus haute récompense de l'ordre céleste ».

Jusqu'ici, les sutras traitaient des méditations et de ce qui s'y rapporte, comme moyens de Mokṣa — formant ainsi une sorte de supplément au précédent adhyāya. Maintenant commence une discussion sur le phala ou nature propre du fruit. L'adhikaraṇa 9 (sūtra 13) déclare que quand le dévot a, grâce à ces méditations, atteint la connaissance du Brahma, une fois qu'il est devenu un Vidvān « qui possède la science », il n'est plus jamais affecté par les conséquences de mauvaises actions, soit passées, soit futures. Le cas est le même pour les bonnes actions qui, elles aussi, perdent leur efficacité (adhikaraṇa 10, sūtra 14), et ainsi les actions bonnes ou mauvaises ayant cessé d'affecter le Vidvān, la mukti, « béatitude finale », se produit immédiatement après la fin du corps présent. C'est ainsi du moins que Çankara et Nimbārka expliquent les mots *pate tu* dans le sutra. Mais Rāmanuja rattache ces mots aux mots précédents du même sūtra et explique que les bonnes actions cessent d'être efficaces, non pas immédiatement comme c'est le cas des mauvaises actions, mais seulement à la mort même du Vidvān ; cette interprétation est évidemment plus naturelle, puisqu'elle tient compte du groupement des mots dans un même sutra, et aussi du contraste entre *pate* et *tadadhigame* qui s'opposent l'un à l'autre. Pour Madhva, le sutra signifie que, comme les mauvaises actions du dévot de Viṣṇu périssent, de même aussi les bonnes actions de l'ennemi de Viṣṇu périssent quand

il est sur le point de tomber dans le *tamas*, « abîme de ténèbres » ; ainsi le mot *itarasya* se rapporte à la fois au *Brahma-dveṣin* en contraste avec le *Brahma-bhakta*, et aux bonnes actions en contraste avec les mauvaises ; l'explication est de fantaisie. L'interprétation que Vallabha donne pour les mots *pāte tu*, c'est que, dans le cas où le dévot qui s'était uni avec Bhagavat vient à déchoir de nouveau (p. ex. *Bharata*, etc.), à cause de son attachement aux objets des sens, seules les mauvaises actions cessent leur efficacité pour lui, mais les bonnes actions conservent la leur. Vallabha critique implicitement l'interprétation de Āṇḍikara, en observant qu'il n'y a pas, dans le sūtra, de mot tel que « *mukti* », et qu'en l'introduisant on aboutit au même sens qui résulte plus tard du sūtra 19.

L'inefficacité des actions bonnes ou mauvaises, dont il a été question jusqu'ici, ne s'applique toutefois qu'aux *anarabdhakārya*, « les actions qui n'ont pas encore commencé à produire leur effet », mais cette inefficacité ne s'applique pas aux *ārabdhakārya*, « actions qui ont déjà commencé à produire leur effet », dont dépend en fait l'existence présente du dévot (*adhikarāṇa* 11, sūtra 15). Il faut toutefois mettre à part les bonnes actions dont l'accomplissement est obligatoire indépendamment de toute circonstance (*nitya* par opposition à *kāmya* et *naimittika*), par exemple l'*agnihotra* ; elles font exception à la règle énoncée dans le sūtra 14, car, tout en étant des actions, elles servent cependant à faciliter la formation de la connaissance (*adh.* 12, sūtras 16-17). La formation de la connaissance n'est pas facilitée seulement par les actions sacrificielles qui sont accompagnées par la connaissance des *upāsana*s en rapport avec les différents éléments du sacrifice ; elle l'est encore par les actions sacrificielles qui n'ont pas cet accompagnement (*adh.* 13, sūtra 18).

En conclusion, le *Vidvān* ne devient uni avec le *Brahma* que lorsqu'il a épuisé le jeu de ses actes *arabdhakārya*, en en recueillant tous les effets (*adh.* 14, sūtra 19). D'après Āṇḍikara, le jeu des actes *arabdhakārya* peut être complètement achevé dès l'existence présente ; ainsi, immédiatement après la mort, le *Vidvān* devient *mukta*, puisque la connaissance a détruit complètement toute l'ignorance qui aurait abouti autrement à de nouvelles transmigrations. Mais, d'après Ramanuja, le *Vidvān* peut avoir encore à passer par plusieurs existences corporelles avant que les actes *arabdhakārya* aient complètement épuisé leur efficacité. Le *Pārijā-*

tasaurabha de Nimbarka n'est pas explicite sur ce point; mais le Kaustubha et la Prabhā suivent nettement le Çribhaṣya.

Adhyāya IV, pāda 2.

Le pāda 2 du quatrième adhyāya, ainsi que les suivants, décrit la condition et la voie du vidvān après la mort. Observons, toutefois, que Çankara maintient d'un bout à l'autre la distinction entre le vidvān supérieur et le vidvān inférieur; le premier possède la connaissance du Brahma supérieur (parā Vidyā, para Brahma) et réalise l'identité avec lui; le second ne connaît que le Brahma inférieur (aparā Vidyā, apara Brahma) et il n'a pas complètement aboli la distinction de l'upāsya, « l'objet de la méditation », et l'upasaka, « la personne qui médite ». Mais Rāmānuja et les autres commentateurs n'admettent pas ces deux catégories de vidvāns; pour eux il ne s'agit, dans ces trois sections, que d'une seule espèce de vidvān. L'examen détaillé des sūtras nous permettra de reconnaître qui a raison, de Çankara ou des autres commentateurs.

Les six premiers sūtras, d'après Çankara, décrivent la destinée du vidvān inférieur après la mort et forment trois adhikaraṇas (1-2, 3 et 4-6) ayant pour but d'enseigner que les sens du vidvān inférieur rentrent dans le manas, le manas dans le souffle vital, le souffle vital dans le jīva et le jīva à son tour dans les éléments subtils. Le processus dont il est question ici n'est point d'ordre matériel (svarūpeṇa), mais seulement fonctionnel (vṛttyā); autrement dit, ce n'est pas le sens du parler qui s'absorbe dans le manas, puisque le manas n'est point la cause matérielle (prakṛti) de l'organe du langage, mais c'est seulement la fonction de l'organe du langage qui est absorbée dans la fonction du manas, puisque celui-ci continue à fonctionner pendant que l'autre a déjà cessé d'agir. Le passage de Chānd. Upa. VI. 8. 6 : *asya somya puruṣasya prayato cān manasi sampadyate*, etc. : « quand il trépasse, sa voix passe dans le manas », etc., doit s'entendre au sens métaphorique et non point au sens littéral; l'organe désigné signifie la fonction correspondante. Rāmānuja et Nimbarka, qui établissent quatre adhikaraṇas (1-2, 3, 4 et 5-6), rapportent ces sūtras au vidvān en général; le « laya » ou « sampatti » n'est point pour eux une simple absorption des fonctions, ni non plus une absorption

matérielle totale; c'est un « samyoga »¹ (combinaison). Madhva, avec sa fantaisie ordinaire, applique ces sūtras au « mokṣa » (libération) et à l'« utkranti » (passage après la mort) des diverses divinités, Rudra, Agni, etc.; il entend par les termes vak, manas, prāṇa, etc., dont se servent les sūtras, les divinités qui président respectivement sur les sens. Pour Vallabha, les sūtras 1-4 se rapportent au Puṣṭi-bhakta, « le dévot qui est l'objet de la grâce divine », lequel devient immédiatement un avec Bhagavat, qui se manifeste soit extérieurement, soit intérieurement dans le cœur du dévot, et dans qui s'absorbent tous les sens du dévot; le sūtra 5 s'applique au Maryāda-bhakta, « le dévot qui cherche la mukti par la pratique d'actes de discipline »; pour celui-ci, ses sens rentrent dans les éléments et non pas directement en Bhagavat; le sūtra 6 spécifie que les règles de discipline s'appliquent aussi bien au possesseur de la connaissance, « jñānin », qu'au possesseur de la dévotion, « bhakta ». Le caractère nettement sectaire de cette interprétation lui enlève toute importance pour notre recherche actuelle.

Le reste des sūtras de ce pāda mérite de nous arrêter, puisqu'ils sont interprétés généralement de façons différentes par les divers commentateurs, et aussi parce que Çankara et Vallabha y trouvent des indications sur les deux espèces de connaissance et de dévotion qu'ils prétendent instituer.

Selon Çankara, l'adhikaraṇa 4 (sūtra 7) énonce que le mécanisme de départ du corps décrit jusqu'ici est commun au possesseur de la connaissance inférieure et au vulgaire qui ne possède pas la connaissance. La distinction entre eux ne commence qu'à l'entrée du chemin, c'est-à-dire du chemin à suivre à la sortie du corps, sortie qui s'effectue par une des veines; l'immortalité dont il est question à propos du vidvān inférieur n'est que relative, parce qu'il n'a pas consumé totalement l'ignorance et les liens qui en résultent avec la transmigration. Après la sortie hors du corps, toutefois, il s'établit une différence: l'avidvān va recevoir un nouveau corps, tandis que le vidvān s'engage dans la veine appelée suṣumṇa ou mokṣa-nāḍi, « veine de la délivrance ». Mais, jusque-là, tous deux sont accompagnés par les éléments subtils qui forment ce qu'on appelle le « sūkṣma-śarīra » (corps subtil).

Mais, pour Rāmānuja (que Nimbārka suit jusqu'au bout du pada), le mécanisme du départ est commun à l'avidvān et au vidvān en général sans distinction de catégorie. Son interprétation des textes

s'écarte aussi de Çankara. Si on prétend lui objecter le passage de Bṛhad. IV. 4. 7 : *yadā sarve pramucyante kāmā ye'sya hr̥di sthitāḥ; atha martyo' mṛto bhavati atra Brahma samaçnute* : « quand tous les désirs qui lui tenaient au cœur sont abandonnés, alors le mortel devient immortel, alors il arrive au Brahma », pour soutenir que le vidvān arrive à l'immortalité d'un seul coup, Rāmānuja répond que cette immortalité est purement métaphorique, qu'elle n'implique pas une suppression complète de l'union de l'âme avec les sens et le corps subtil; elle signifie simplement que les actes bons ou mauvais ont cessé d'agir; et l'arrivée au Brahma dont il est question n'est en réalité que l'intuition du Brahma au moment de la méditation dévote.

Les sūtras 8-11 forment, d'après Çankara, un adhikaraṇa spécial (le 5^e). Même dans le cas du vidvān inférieur, les éléments subtils qui sont décrits comme entrant en combinaison avec la divinité suprême (*tejah parasyāṃ devatāyām*, etc. : Chānd. VI. 8. 6) n'y sont pas absorbés complètement, mais restent distincts jusqu'au moment où l'émancipation finale est atteinte (*sāvaçeṣa-laya-siddhiḥ*). Ces éléments subtils (le *sūkṣma-çarīra*) sont ceux qui sortent du corps grossier (le *sthūla-çarīra*) du moribond, et qui emportent avec eux la chaleur. Ainsi le corps subtil n'est pas détruit par la destruction du corps grossier.

Selon Rāmānuja et Nimbārka, ces sūtras (8-11) forment la continuation de l'adhikaraṇa précédent. L'immortalité dont il était question plus haut (Bṛhad. IV. 4. 7) n'implique pas la destruction complète de la connexion entre l'âme et le corps, puisque l'Écriture déclare que le saṃsara s'étend jusqu'à l'arrivée au Brahma. Le fait que le corps subtil continue à accompagner l'âme en donne encore une nouvelle preuve. (Dans cette interprétation, observons-le en passant, le sūtra 10 n'est qu'une répétition du sūtra 7 et par conséquent superflu.) C'est à ce corps subtil qu'appartient la chaleur que nous percevons dans quelques endroits du corps grossier chez le moribond (même s'il est un vidvān). Cette chaleur ne peut pas appartenir au corps grossier lui-même, car on devrait dans ce cas la constater dans toutes les parties du corps grossier. Ainsi se trouve confirmé le caractère métaphorique de l'immortalité énoncée dans le sūtra 7.

Les sutras 12-14 forment, d'après Çankara, un adhikaraṇa séparé (le 6^e), qui se rapporte à la destinée du possesseur de la connaissance supérieure (para vidya), chez qui ne se produit pas ce départ

des éléments subtils en dehors du corps grossier. Le sūtra 12 énonce un *pūrvapakṣa* et peut se traduire littéralement ainsi : « Si on dit (que ce départ ne se produit pas dans le cas du vidvān supérieur), puisqu'il est nié (dans Bṛhad. IV. 4. 6 : *na tasya prāṇa utkrāṁanti, brahmaiva san brahmapyeti* : « celui-là, ses souffles vitaux ne sortent pas ; étant le Brahma même, il arrive au Brahma »), (la réponse est) non ; (car le mot *tasya*, « celui-là », dans ce passage, signifie) *çārīrāt*, « de l'âme individuelle » (et non pas *çarīrāt*, « du corps grossier »). » Ainsi le *pūrvapakṣa* affirme que les éléments subtils sortent en dehors du corps, même dans le cas du vidvān supérieur. Le sūtra 13 énonce le *siddhānta* : « Car (le départ des éléments subtils en dehors du corps, est nié) clairement dans les textes de quelques écoles (p. ex. Bṛhad. III. 2. 11 : *yatrāyaṁ puruṣo mriyate ud asmat prāṇāḥ kramanti aho neti... ; neti hovāca Yājñavalkyaḥ* : « quand cet homme meurt, ses souffles vitaux s'en vont-ils en dehors ou non ?... non, dit Yājñavalkya »). » Et même dans le passage déjà cité de la Bṛhad. (IV. 4. 6), on doit comprendre que ce départ des éléments subtils en dehors du corps est nié dans le cas du vidvān supérieur par opposition au vidvān inférieur, en vue de justifier l'antithèse impliquée dans les deux phrases du même passage, *iti nu kāmayaṁāṇaḥ* et *athā kāmayaṁāṇaḥ*.

Pour Rāmānuja et Nimbārka, qui lisent les sūtras 12 et 13 comme un seul sūtra, ces sūtras 12-14 forment la continuation du même *adhikaraṇa* traitant du vidvān en général. « Si on objecte (que pareil départ n'est point possible pour un vidvān), puisqu'il est nié (Bṛhad. IV. 4. 6), nous répondons : non ; (car le mot *tasya* dans ce passage signifie) *çārīrāt*, « l'âme » (et non *çarīrāt*, « le corps »), et (cette allusion au *çārīra* est) claire selon le texte des *Madhyandinas* (qui lisent *tasmad* au lieu de *tasya* dans le même passage). » Ainsi donc ce qui est nié, c'est le départ en dehors de l'âme et non point le départ en dehors du corps. Quant au passage de Bṛhad. III. 2. 11, les mots « *ayaṁ puruṣaḥ* » ne s'appliquent point au vidvān, mais à l'individu ordinaire. Nous voyons ainsi que ce qui est le *pūrvapakṣa* pour Çankara est le *siddhānta* pour Rāmānuja.

Si nous comparons ces deux interprétations des sūtras 12-14, nous devons remarquer tout d'abord que nous n'avons rien dans le sūtra 12 qui nous donne le droit de penser qu'un nouveau sujet s'y trouve introduit, et moins encore qu'une autre espèce de

vidvān est le sujet de ce sūtra. La rédaction même du sūtra ne favorise point l'hypothèse d'un nouvel adhikaraṇa qui commencerait ici. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter aux nombreux sūtras de type exactement similaire (cf. I. 1. 13, I. 1. 25, I. 2. 8, II. 1. 17, etc.; on ne saurait pourtant aller jusqu'à affirmer que la règle soit absolue). En second lieu, le mot « hi » du sūtra 13 semble bien impliquer une confirmation de ce qui a été affirmé au sūtra précédent (cf. I. 2. 11, I. 2. 20, II. 1. 34, etc.). En troisième lieu, si le sūtra 13 était une réfutation du sūtra 12, comme Çankara l'entend, nous devrions avoir ici la particule « tu », comme c'est le cas en général dans les sūtras qui ont pour objet de combattre une affirmation intérieure (cf. I. 3. 33, II. 1. 22, II. 1. 33, etc.). Enfin le mot « ekeṣām » doit indiquer un autre groupe que celui dont on a fait mention auparavant, c'est-à-dire les Mādhyandinas, en opposition avec les Kāṇvas qui lisent « tasya » dans le passage en question. Mais Çankara le rapporte à un autre passage de la même çākhā, c'est-à-dire celle des Kāṇvas. Rāmaṇuja, au contraire, cite le même passage d'après le texte des Mādhyandinas, chez lesquels « tasmāt » remplace « tasya ».

Les sūtras 15 et 16 forment deux adhikaraṇas 7 et 8 d'après Çankara, qui les rapporte également au vidvān supérieur. Pour celui-ci, les éléments subtils avec les sens et les souffles vitaux, au lieu de sortir du corps grossier de la personne qui va mourir (comme c'est le cas pour le vidvān inférieur et l'avidvān), sont immédiatement plongés dans le Brahma sans qu'il y ait désormais aucune distinction entre eux (a-vibhaga). L'explication de Rāmaṇuja et celle de Nimbarka sont à peu près les mêmes, sauf qu'ils rapportent ces sūtras au vidvān en général, dont les éléments et les sens, etc., après leur sortie du corps grossier, sont finalement plongés dans le Brahma. Il faut noter ici que Rāmaṇuja explique le mot « avibhaga » par « aprthagbhava » ou « prthagvyavahārānarha saṃsarga », c'est-à-dire une relation telle que les choses mises en rapport ne peuvent pas être qualifiées comme séparées, autrement dit la non-séparation totale; le rapport est le même entre vāg et manas, etc.; mais il ne s'agit point de « laya » ou d'absorption complète, comme celle d'une substance, qui est un effet, dans la cause qui l'a produite. Nimbarka, de son côté, explique « avibhaga » par « tādātmyāpatti », c'est-à-dire l'état d'une chose réduite absolument à la condition de telle autre chose; et Kaustubha, si nous pouvons le considérer comme l'interprète au-

torisé de Nimbarka, rend le sens clair en disant que ce n'est point un « saṃyoga », c'est-à-dire une simple réunion comme c'est le cas pour vāg et manas, mais une immersion totale, comme dans le cas d'une rivière qui tombe dans la mer. Cette explication me paraît être plus logique que celle de Rāmānuja, qui confond le saṃyoga entre vāg et manas avec l'avibhāga entre les éléments et le Brahma ; ou peut-être Rāmānuja veut mettre en relief la distinction individuelle entre les deux, distinction qui ne disparaît jamais complètement. Dans tous les cas, le mot « avibhāga » n'est pas spécialement favorable à la doctrine de Āṇḍakara, et certainement moins que les mots « laya » ou « sampatti ».

L'adhikaraṇa 9 (sūtra 17) dit que le jīva du moribond passe dans le cœur et ensuite sort du corps par une certaine veine, la veine Suṣūmṇa, la cent unième, qui aboutit à la tête, dans le cas du vidvān, tandis que dans le cas de l'avidvān la sortie se fait par n'importe quelle veine. Selon Āṇḍakara, le sūtra ne s'applique qu'au vidvān inférieur, tandis que Rāmānuja et Nimbarka l'appliquent au vidvān en général. D'après l'adhikaraṇa 10, sūtras 18-19, l'âme à son départ monte au soleil par un rayon de lumière, rayon qui subsiste de nuit comme de jour. Rāmānuja et Nimbarka, qui traitent le sūtra 19 comme un adhikaraṇa séparé, expliquent que, même s'il meurt pendant la nuit, le vidvān ira au Brahma, car le rapport du vidvān avec le karma ne dure que jusqu'à son dernier corps ; donc, du moment où ce lien n'existe plus, le vidvān peut aller au Brahma, que ce soit le jour ou la nuit. D'après le dernier adhikaraṇa du pāda (sūtras 20-21), le vidvān, même s'il meurt pendant le Dakṣiṇāyana, doit pourtant arriver au Brahma, le vidvān en question étant naturellement le vidvān inférieur pour Āṇḍakara, tandis que pour Rāmānuja et Nimbarka il s'agit du vidvān en général.

Madhva donne une interprétation toute différente de ces sūtras. Pour lui, il n'y est pas question le moins du monde du vidvān et de sa destinée, ce qui est pourtant le sujet tout naturel du présent adhyāya, le phaladhyāya. Si nous rapportons ici son interprétation, ce n'est pas qu'elle ait la moindre importance pour l'intelligence du Vedānta, mais c'est qu'elle montre par un exemple frappant à quelles fantaisies se prêtent les sūtras par leur nature même. Il réunit les sūtras 7-14 en un seul adhikaraṇa portant sur la question de savoir si la prakṛti ou Lakṣmi, comme les autres dieux mentionnés dans les sūtras précédant immédiatement, est ou non

absorbée dans Viṣṇu, et discutant en cours de route la nature relative de Viṣṇu et de Lakṣmī. La prakṛti ou Lakṣmī (Madhva lit « samanā » au lieu de « samānā » et l'explique par « égal », « sama », avec Viṣṇu, « nā ») n'est pas absorbée dans Viṣṇu, mais elle reste toujours séparée de lui, car elle a pour lot l'immortalité qui n'est pas obtenue par la méditation (*anupoṣya* = *anupasya* = *svata eva*), mais qui lui appartient comme sa véritable nature. Que les deux soient à tout jamais distincts de nature, c'est ce qui ressort du fait que l'absorption en prakṛti est désignée par le terme saṃsara ou asservissement, tandis que l'absorption en Viṣṇu est appelée mukti ou émancipation. Et le Brahma est supérieur à la prakṛti, parce qu'il est plus subtil et qu'il a plus de connaissance, de béatitude, de pouvoir, etc. Le Brahma et la prakṛti sont semblables entre eux, mais sans que ces points de distinction en soient affectés ou anéantis. Ainsi, par exemple, le Brahma possède l'éclat, que la prakṛti ne possède point; et c'est là une première différence. Quand on nie la ressemblance avec le Brahma, on a réellement en vue l'âme individuelle, et non pas la prakṛti. On ne peut donc pas dire qu'il n'y a aucune ressemblance de nature entre le Brahma et la prakṛti. Au surplus, cette discussion sur la ressemblance et la différence entre le Brahma et la prakṛti se trouve clairement énoncée dans quelques passages, la Smṛti en parle elle aussi, quand elle dit, par exemple, que la prakṛti est à la fois semblable au Brahma et différente de lui. Les sūtras 15 et 16 forment deux adhikaraṇas; ils enseignent que toutes les divinités, excepté celles dont il a été fait mention ci-dessus, sont absorbées dans le Paramātmā par l'intermédiaire de Viriñci, le dieu qui préside aux souffles vitaux, et que ces divinités et les autres âmes émancipées dépendent nécessairement du Paramātmā; le terme « satyakaṃmatva » (c'est-à-dire l'état où tous les désirs sont réalisés), qui est employé ici, signifie simplement que leurs désirs ont le même objet que ceux du Paramātmā. Il en résulte que le mot « avibhāga » (cf. ci-dessus) est à interpréter comme « parameṣvara-kāmad-avibhāga » : « n'être pas séparé des désirs du Paramātmā ». Les cinq derniers sūtras (17-21) du pāda sont les seuls pour Madhva qui traitent de la destinée de l'âme qui possède la science, ce qui est le sujet même de l'adhyāya. Madhva les explique à peu près comme Ćaṅkara, sauf qu'il les applique au vidvān en général, sans établir aucune distinction de vidvān supérieur ou inférieur.

Vallabha interprète les sūtras 7-16 comme une description du

genre de mukti obtenue au moyen du Puṣṭi-mārga, autrement dit par la grâce du Seigneur (ce chemin, « mārga », est supérieur à l'autre, le Maryādā-mārga, qui est le chemin de la connaissance et de la méditation). Par le Puṣṭi-mārga, on arrive à l'immortalité sans passer par les pratiques, etc. (*anupoṣya* = *oritam akṛtvā*). La mukti qu'on attend par le Maryādā-mārga est nommée saṃsāra au point de vue de la mukti qu'on obtient par le Puṣṭi-mārga, parce que le premier de ces deux chemins ne connaît pas la joie d'adorer Puruṣottama, joie réservée au second chemin. La nature réelle du Puṣṭi-mārga est très subtile et incompréhensible, et la condition de mukti qu'on obtient par là échappe à toute description, puisque toutes choses sont alors obscurcies, qu'il s'agisse de l'état de séparation (*virahidaṣā*), avec ses douleurs intolérables, ou de l'état de tendre union (*priya-saṅgama-daṣā*), avec ses joies insurpassables. Ces douleurs (*uṣman*) de la séparation avec Puruṣottama sont exclusivement propres au bhakta de cette classe, puisqu'elles tiennent en réalité de la nature de la joie, sûres qu'elles sont d'être suivies par la joie de l'union avec lui. Les textes qui nient l'existence de toute douleur dans le cas du bhakta de ce genre ne visent que les peines physiques et l'asservissement du karman, mais ils ne s'appliquent pas aux douleurs de la séparation dont on vient de parler. Toutes ces choses : manifestation de Bhagavat, dont l'essence est l'amour, sentiment de la séparation d'avec lui, et peine qui en résulte, puis intensité de l'amour pour lui, et joie qu'on goûte en atteignant la pleine forme de Puruṣottama, tout cela, inconnu par ailleurs, n'existe que dans le Gokula, qui est supérieur même au Vaikuṇṭha. Et le dévot qui suit ce chemin de la grâce, une fois qu'il est entré dans le Gokula et qu'il s'est uni avec Puruṣottama, n'est plus jamais séparé de lui.

Quant aux sūtras 17-21, Vallabha les interprète à peu près comme Çankara, sauf qu'il les rapporte aux dévots engagés sur le Maryādā-mārga. Il faut observer que les sūtras que Çankara rapporte à la connaissance supérieure sont rapportés par Vallabha au Puṣṭi-mārga, tandis que les sūtras 19-21, qui sont rapportés par Çankara à la connaissance inférieure, sont rapportés au Maryādā-mārga par Vallabha. Ainsi s'établit dans le système de Vallabha une double distinction des muktis et des chemins correspondants, distinction analogue à celle qu'avait posée Çankara.

Adhyāya IV, pāda 3.

Après avoir décrit, dans le second pāda, le départ de l'âme individuelle, accompagnée par son corps subtil, s'envolant du corps grossier à la mort du fidèle, le sūtrakāra, dans le troisième pāda, s'occupe de déterminer le chemin par lequel l'âme monte jusqu'au Brahma, et la nature du Brahma ainsi atteint. Dans les sūtras 1-3, formant trois adhikaraṇas, on essaye de concilier les différentes descriptions des stations de ce chemin trouvées dans les Upaniṣads (p. ex. Chānd. V. 10. 1-2; Kauṣīt. I. 3; Bṛhad. VI. 2. 15, etc.) et d'établir ainsi ce chemin (c'est-à-dire le Devayana ou la voie des dieux, suivie par le vidvān, opposée au Pitṛ-yāna ou voie des ancêtres, suivie par ceux qui pratiquent des sacrifices, etc.). En voici les étapes : Agni, le jour, la quinzaine claire du mois, les six mois qui suivent le solstice d'hiver, l'année, l'air, le soleil, la lune, l'éclair, Varuṇa, Indra, Prajāpati et le Brahma. Ces stations sur le chemin du vidvān ne signifient pas les endroits ou les divisions du chemin, mais les êtres divins correspondants qui conduisent l'âme (sūtras 4-6). Çankara, naturellement, rapporte tous ces sūtras au vidvān inférieur auquel est réservée la « Krama-mukti » ou émancipation graduelle (opposée à la « Sadyo-mukti » ou émancipation directe et immédiate) ; mais Ramanuja, Nimbārka et Madhva les rapportent au vidvān en général. Vallabha, expliquant ces sūtras à peu près de la même façon, les rapporte aux dévots qui suivent le Maryada-mārga (semblables aux vidvāns inférieurs selon Çankara). Cependant il interprète le sūtra *ubhaya-vyāmohāt tat-siddheḥ* (IV. 3. 5) d'une manière différente : ce chemin des dieux est suivi, car le Seigneur lui-même séduit ses dévots du jñāna-mārga ou du Maryada-mārga, qui sont ainsi remplis du désir de le suivre. Ensuite, il réfute l'explication de Çankara, laquelle est : « Les guides du chemin sont là, parce que les âmes individuelles, aussi bien que les stations non intelligentes, sont inconscientes et par conséquent incapables de se conduire. » (Pour Ramanuja et Nimbārka, ce sūtra n'existe pas.) Vallabha lit aussi un sūtra de plus, *varuṇac cadhindraprajapati* (Indra et Prajāpati après Varuṇa), entre les sūtras 3 et 4.

Pour Çankara, les sūtras 7-14, formant un adhikaraṇa, renfer-

ment la question de savoir quelle sorte de Brahma est celui auquel le dévot (c'est-à-dire le vidvān inférieur) est conduit par le chemin qui vient d'être décrit. Les sūtras 7-11 affirment le siddhānta, l'opinion de Bādari, selon lequel les âmes sont guidées au Brahma inférieur, puisque le mouvement n'est possible que dans le cas de ce Brahma (et non dans le cas du Brahma supérieur) (sūtra 7), et que (ce but à atteindre) est spécifié (par le mot « brahmalokān » dans Brhad. VI. 2. 15, ce qui ne peut signifier que le Brahma inférieur) (sūtra 8). On emploie pour désigner ce but le mot « Brahma » (p. ex. dans la Chānd. IV. 15. 6, mot qui peut littéralement exprimer le Brahma supérieur), à cause de sa proximité avec le Brahma supérieur (sūtra 9). (A l'objection qu'on peut faire contre la mention de l'anāvṛtti, « l'absence de retour » du Brahma inférieur, on répond que ceux qui possèdent la connaissance inférieure) vont, après la destruction du Brahmaloka, avec le Hiraṇyagarbha, au Brahma supérieur d'où il n'y a pas de retour (sūtra 10). Les sūtras 12-14 contiennent l'opinion de Jaimini, le pūrvapakṣa, selon lequel (l'âme est emmenée) au Brahma supérieur, parce que le mot « Brahma », dans la Chānd. IV. 15. 6, peut directement signifier celui-ci (sūtra 12). Le dernier adhikaraṇa de ce pāda (sūtras 15-16) affirme que, selon Bādarāyaṇa, même à ce Brahma inférieur, sont conduits ceux-là seuls qui ne l'adorent pas sous une forme symbolique (pratīka). Il n'y a aucune objection (a-doṣat) à cette distinction (ubhayathā) des uns conduits au Brahma inférieur et des autres qui ne le sont pas ; car elle dépend de ce sur quoi on médite (sūtra 15). Et l'Écriture admet une différence de fruits pour les méditations sous des formes symboliques différentes (sūtra 16).

Rāmānuja, d'autre part, considère tous ces sūtras (7-16) comme un seul adhikaraṇa, traitant la question comme il suit : quels sont les dévots qui sont amenés au Brahma par le chemin ci-dessus décrit ? L'opinion de Bādari (sūtras 7-11) et celle de Jaimini (sūtras 12-14) représentent les deux pūrvapakṣas ; tandis que celle de Bādarāyaṇa (sūtras 15-16) représente le siddhānta. Bādari soutient que les divinités gardiennes amènent au Brahma ceux qui adorent le Brahma produit (Kārya-brahma), c'est-à-dire le Hiraṇyagarbha, puisque le mouvement n'est possible que chez un tel adorateur (sūtra 7). Le texte (Chānd. IV. 15. 6) donne *sa etān Brahma gamayati* (il les amène au Brahma), au lieu de *sa etān Brahmaṇam gamayati* (il les amène au Brahmā) à cause de la proximité

du Hiranyagarbha par rapport au Brahma, c'est-à-dire par le fait que le Hiranyagarbha est la première création du Brahma (sūtra 9). Jaimini prétend que seuls les dévots qui méditent sur le Para Brahma sont amenés à lui. Mais, selon l'opinion de Badarāyaṇa, laquelle est le siddhanta, les guides conduisent au Brahma tous les dévots, excepté ceux qui adorent le Brahma sous une forme symbolique, c'est-à-dire ceux qui adorent le Brahma suprême et ceux qui méditent sur le jīva comme étant dissocié d'avec la Prakṛti et comme ayant le Brahma pour âme. Les deux opinions précédentes (ubhayatha), cependant, sont défectueuses (doṣāt). La doctrine relative au Kārya-Brahma contredit les passages tels que Chānd. VIII. 3. 4, VIII. 12. 3, et celle relative au Brahma supérieur les passages tels que celui de la Pañcāgnividyā (Chānd. V. 10. 1).

En comparant ces deux interprétations, il faut convenir que celle de Çankara prête à l'objection qu'il n'est pas usuel de citer le siddhanta en premier lieu et le purvapakṣa ensuite ; Çankara lui-même en a conscience, et se donne beaucoup de peine pour établir ce point, en commentant le sūtra 14. En même temps, il faut admettre que l'explication qu'il donne des sūtras est la plus naturelle à les prendre au pied de la lettre, tandis que celle de Rāmānuja est forcée. Ainsi, dans le sūtra 7, Rāmānuja est obligé de faire intervenir le mot « upāsīnān » (adorateurs) après le mot « kāryam » (le Brahma effectué), tandis que, pour Çankara, le sūtra peut se construire en se passant de ces additions. De même, le mot « asya » signifierait naturellement « kāryasya », le mot « kārya » se trouvant dans le même sūtra ; mais, pour Rāmānuja, il signifie « kāryam upasīnasya ». D'ailleurs, dans le sūtra 8, ce qui est spécifié par le mot « brahmalokān » dans le passage « un être non humain les conduit aux mondes du Brahma » (Bṛhad. VI. 2. 15) est le but à atteindre, « gantavya », et non l'objet à méditer, « upāsya ». De plus, le sūtra 10 renferme une réponse à cette objection : comment peut-on dire que celui qui va au Brahma effectué ne revient jamais ? Donc il s'agit ici d'un but à atteindre, « gantavya », et non d'un objet à adorer, « upāsya » — ce qui est confirmé aussi par le sūtra 13, lequel se rapporte à un passage (Chānd. VIII. 12. 3) où l'on parle de la lumière suprême comme ayant été atteinte et non comme ayant été adorée. Si Rāmānuja rapporte les sūtras 13 et 14 aux adorateurs du Brahma effectué ou suprême, c'est seulement parce que le sūtra 15 parle de ceux qui pratiquent les méditations quelles qu'elles soient, excepté celles de

forme symbolique ; mais ce n'est pas là une raison suffisante pour justifier son procédé.

Il est fort probable que les sūtras 7-14 forment un adhikaraṇa et que les sūtras 15-16 en forment un autre, ainsi que les répartit Çankara. Le premier adhikaraṇa, d'après la lettre des sūtras, doit s'occuper de la question concernant le but à atteindre, « gantavya », ou la sorte de Brahma auquel l'âme est conduite par le chemin décrit plus haut. Jusqu'à ce point seulement nous sommes d'accord avec Çankara. D'après le sūtrakāra, l'opinion de Bādari, citée en premier lieu, est le pūrvapakṣa, tandis que celle de Jaimini, qui suit, représente le siddhānta. Le sūtrakāra prétend réfuter l'opinion selon laquelle seul le Brahma inférieur peut être atteint par le chemin déjà décrit ; et il affirme que rien en dehors du Brahma supérieur ne peut être le but, impliquant ainsi qu'à son avis il n'existe point de distinction entre le Brahma supérieur et le Brahma inférieur. L'objection à laquelle Bādari prétend répondre dans le sūtra 10 se rapporte spécialement, à notre avis, au sūtra *anāvṛttiḥ śabdāt*, que le sūtrakāra avait alors en vue. Qu'il se trouvât, même avant le temps de Çankara, quelques personnes pour soutenir l'idée que l'opinion de Jaimini était le siddhānta et celle de Bādari le pūrvapakṣa, cela est évident d'après des remarques que fait Çankara en commentant le sūtra 14¹ et par le fait qu'il se donne beaucoup de peine pour réfuter cette façon d'interpréter les sūtras.

Après avoir traité la question concernant le Brahma (objet à atteindre), le sūtrakāra, dans l'adhikaraṇa suivant (sūtras 15-16), s'occupe d'établir quels adorateurs particuliers sont ainsi conduits au Brahma, par la voie décrite plus haut. Ainsi le pada en question se divise en trois parties : la première (sūtras 1-6) concernant le mouvement sur la voie (gati), la seconde (sūtras 7-14) concernant l'objet à atteindre (gantavya) et la troisième (sūtras 15-16) concernant les adorateurs (gantr).

Notre conjecture que cette manière de comprendre l'ordre des sujets traités dans le pāda présent est la plus raisonnable et la seule qui réponde à l'intention du sūtrakāra est confirmée par le

1. « Kecit punaḥ pūrvāṇi pūrvapakṣa-sūtrāṇi bhavanti, uttarāṇi siddhānta-sūtrāṇi iti vyavasthām anurudhyamānāḥ paraviṣayā eva gatiçrutiḥ pratiṣṭhāpayanti tad anupāpannam : D'autre part, il y a des gens qui — partant de cette idée que les sūtras qui précèdent représentent le pūrvapakṣa et ceux qui suivent, le siddhānta — soutiennent que les passages de l'Écriture relatifs à la gati (de l'âme) ne peuvent se rapporter qu'au Brahma supérieur : cela n'est pas exact. »

commentaire de Vallabha, selon lequel aussi les sūtras 7-14 se rapportent à la question du *gantavya* et les sutras 15-16 à celle du *gantr*. Il soutient également que l'opinion de Bādari représente le *purvapakṣa* et celle de Jaimini le *siddhānta*. Selon lui, les deux alternatives sont le monde de *Brahmā* et le *Brahma* suprême. Il cherche à prouver, non sans raison, que dans le texte *Kauṣītaki*. I. 3, *Sa prajāpatilokam, brahmalokam*, etc., le mot « *Brahma-loka* » doit signifier le *Brahma* suprême et non simplement *Hiraṇyagarbha* ou le monde du *Brahma*, parce que ce dernier seulement est représenté par le mot « *prajāpati-loka* » qui le précède. Il essaie aussi de réfuter l'hypothèse de *Çankara* selon laquelle le *Parabrahma* ne peut pas être atteint. Le sūtra 15 indique la sorte d'adorateurs qui peuvent s'approcher du *Parabrahma*. Seulement ceux qui comprennent toutes choses comme n'étant en réalité que le *Brahma* et ainsi les méditent, arrivent au *Brahma*; tandis que ceux qui, d'abord, considèrent les choses comme étant différentes du *Brahma* pur, et ensuite les méditent comme étant identiques au *Brahma* (c'est-à-dire les *pratīkopāsakas*), n'y arrivent pas; car ceci implique une double erreur (*ubhayatha doṣaḥ*) : 1° prendre pour quelque chose de différent ce qui est réellement le *Brahma* pur, et 2° considérer comme étant le *Brahma* ce qui, à votre opinion, ne l'est pas. Jusqu'ici on ne parle que pour le *jñānin* (celui qui suit la voie de connaissance). La suite vise les *bhaktas*, ceux qui choisissent la voie de dévotion. Ceux-ci sont amenés à *Puruṣottama* directement, dès que celui-ci le désire (*tat-kratuḥ*). Ainsi il y a une distinction (*viśeṣa*) entre ceux qui suivent la voie de la connaissance et ceux qui suivent la voie de la dévotion, les premiers arrivant au *Brahma* et les seconds arrivant à *Puruṣottama* (sūtra 16).

Nimbārka explique les sūtras 1-14 de la même façon que *Çankara*, les rapportant à l'objet à atteindre, mais il fait sur le sūtra 15, qu'il explique comme *Ramanuja*, l'incompréhensible remarque suivante : *iti siddhanto, bhagavan Bādarāyaṇo manyate* : « tel est le *siddhānta*, ainsi que le croit le révérend *Bādarāyaṇa* ». *Çrinivāsa* suit en tout *Rāmānuja*; *Keçavakāçmīrin*, cependant, qui explique les sūtras 7-14 d'après *Çankara*, fait observer, sur le sūtra 14, que l'opinion de Jaimini est le *siddhānta* et que ceux qui soutiennent que le *Brahma* inférieur ou déterminé seul peut être atteint, le mouvement étant impossible à l'égard du *Brahma* supérieur ou non-déterminé, ceux-là ont tort — ce qui ne fait que confirmer notre conjecture. Sur le sūtra 15, il remarque égale-

ment : *tan ubhayavidhān parabrahma nayati* : « il conduit au Parabrahma ces deux sortes de gens », conformément à ce qui précède. Malgré tout cela, il dit au commencement de son commentaire du sūtra 15 : *evam pakṣadvayam darṣayitva svamatena nirṇayam āha* : « ayant ainsi indiqué les deux hypothèses, il donne la conclusion d'après son avis personnel » — ce qui est difficile à comprendre.

Madhva considère tous ces sūtras (7-16) comme formant un seul adhikaraṇa. Il interprète les sūtras 7-14 de la même façon que Ćankara ; mais pour lui les opinions de Bādari et de Jaimini sont deux pūrvapakṣas, tandis que l'opinion de Bādarāyaṇa est le siddhānta, selon lequel un fidèle peut arriver au Kārya-brahma ou Para-brahma selon sa qualification (adhikāra). Ceux qui réalisent le Brahma dans leur propre corps (« pratikalambanāḥ » = « svadehe brahmadṛṣṭayaḥ ») sont amenés jusqu'au Kārya-brahma, tandis que ceux qui visent partout Viṣṇu (vyāptaviṣṇudarṣanaḥ) sont amenés au Para-brahma habitant le Vaikuṇṭha.

Ainsi la divergence d'interprétations en cette matière est très intéressante ; et, bien que nous ne soyons pas sûrs du sens que le sūtrakāra veut donner à ces sūtras, nous sommes autorisés à croire au moins ceci : le double caractère du Brahma, de ses connaissances et de sa connaissance ne fait pas partie de sa doctrine, et la voie décrite ne conduit pas nécessairement l'âme du vidvān au Brahma inférieur, mais aussi au Brahma supérieur.

Adhyāya IV, pāda 4.

Le dernier pāda du quatrième adhyāya traite de la nature et des attributs de l'âme libérée et de ses rapports avec l'esprit suprême. Ici aussi Ćankara introduit la double distinction, dont il est coutumier, entre le vidvān supérieur et le vidvān inférieur ; selon lui les sūtras 1-7 se rapportent au vidvān supérieur et les autres au vidvān inférieur ; mais, selon Rāmānuja et Nimbarka, il n'existe qu'un vidvān en général.

L'adhikaraṇa 1 (sūtras 1-3), selon Ćankara, Rāmānuja et Nimbarka, affirme que l'âme individuelle, lorsqu'elle est libérée, revient simplement à sa propre nature sans acquérir aucun caractère nouveau. L'adhikaraṇa 2 (sūtra 4), d'après Ćankara, traite

du rapport entre le jīva libéré et le Brahma, lequel rapport est l'identité absolue, « avibhaga ». Mais, suivant Rāmānuja, et Nimbārka, la question est de savoir si l'âme libérée se considère comme différente du Seigneur (puisque dans certains passages tels que *so'cñute sarvān kāmān saha Brahmaṇā vipaścītū*, Taitt. II. 1 : « il jouit de l'objet de ses désirs, en compagnie du Brahma qui possède la connaissance », on parle du jīva comme étant en la compagnie du Seigneur » ou non différente de Lui, étant son mode ou corps (cf. p. ex. *tat tvam asi*, Chānd. VI. 8. 7, etc.). La réponse est que le jīva se considère comme non séparé du Seigneur (*tatprakaratayā tadavibhaktam*). Nimbarka remarque : « *bhagāvirodhinavibhāgena jīva atmanam anubhavati* », c'est-à-dire l'âme se sent comme étant dans le rapport de non-séparation qui n'est pas opposé à la séparation, en d'autres termes comme étant à la fois différente et non différente du Seigneur (cf. Kaustubha : « *vibhāga-sahiṣṇunavibhāgena* »). Notons que le mot « *avibhāga* », employé par le sūtrakara pour exprimer le rapport entre le Brahma et l'âme libérée, est par sa nature susceptible de supporter ces trois interprétations, et que le sūtrakara emploie un terme négatif (non-division) au lieu d'employer un terme positif, tel que « identité » (*tādātmya*) (cf. l'emploi d'un terme analogue : « *ananyatva* », pour exprimer la relation entre la cause et l'effet, au sūtra II. 4. 14). Ce fait confirme la conjecture que le sūtrakāra ne voulait pas spécifier l'idée d'une façon trop rigoureuse, ou qu'il avait en vue de concilier les deux idées de différence et non-différence, de division et non-division, en les considérant comme réelles en même temps.

L'adhikaraṇa 3 (sūtras 5-7) affirme trois opinions concernant la nature de l'âme libérée. Selon Jaimini, elle possède toutes sortes d'attributs, tels que « ayant tous ses désirs réalisés » (*satyasaṅkalpatva*). D'après Auḍulomi, elle n'est qu'intelligence pure et simple. Enfin, Badarayana, dont l'opinion représente le siddhānta, affirme à la fois qu'elle est intelligence pure et simple et caractérisée par plusieurs attributs. Ici encore la façon de concilier ces deux conceptions diffère avec les différents commentateurs. Čankara soutient que l'âme libérée est intelligence pure et simple au point de vue de la vérité vraie (*paramarthataḥ*), mais qu'elle possède des attributs au point de vue de l'existence phénoménale (*vyavaharāpekṣaya*). D'après Rāmanuja et Nimbārka, ces deux conceptions sont également réelles, c'est-à-dire que l'âme libérée est

à la fois intelligence pure et simple et caractérisée par des attributs, de même que, par exemple, une mangue a une saveur unique (eka-rasa) et en même temps a plusieurs saveurs (rasa-bheda) se rapportant à ses différentes parties, comme la peau, la pulpe, etc. ; ou encore on peut dire de la même mangue qu'elle n'est qu'une masse de saveur (rasa-ghana eva), — ce qui ne l'empêche pas d'avoir à la fois de la couleur, de la consistance, etc., qualités qui peuvent être appréciées par les autres organes des sens. Bref, pour concilier l'unité et la pluralité, Çankara considère la première seulement comme réelle et la seconde comme illusoire ; tandis que Rāmānuja et Nimbārka les considèrent toutes deux comme réelles dans leurs domaines propres.

Jusqu'ici il s'agit de la connaissance supérieure (parā vidya) suivant Çankara ; mais la suite du pada jusqu'à la fin se rapporte à la connaissance inférieure. Le vidvān réalise tous ses désirs par le simple effet de sa volonté, « saṃkalpa » (adhik. 4, sūtras 8-9). L'adhikaraṇa 5 (sūtras 10-14) affirme trois opinions sur la question de savoir si l'âme libérée est enfermée dans un corps ou non. Pour Bādari, l'âme libérée est sans corps ; suivant Jaimini, elle en a un ; mais d'après Badarāyaṇa, dont l'opinion représente évidemment le siddhānta, elle a ou n'a pas de corps suivant sa libre volonté ; dans le premier cas, elle éprouve les plaisirs et les peines comme dans l'état de veille ; dans le second cas, comme dans l'état de rêve.

L'adhikaraṇa 6 (sūtras 15-16) soulève la question de savoir comment l'âme à laquelle on accorde plusieurs corps (p. ex. : *sa ekadha bhavati, tridhā bhavati, pañcadha, saptadha, navadha*, Chānd. VII. 26. 2 : « elle devient unique, triple, quintuple, septuple, nonuple ») peut avoir des sensations par tous ces corps simultanément. La réponse est que l'âme peut animer tous ses corps en même temps, de même qu'une lampe peut diffuser sa lumière par plusieurs mèches. Comment une telle question peut-elle se poser pour Çankara, qui soutient que l'âme est omniprésente ? Pour Rāmānuja et Nimbarka, au contraire, cette question est toute naturelle : Comment l'âme, qui est atomique en dimensions, ainsi qu'il est établi dans les sūtras II. 3. 19-32, peut-elle animer plusieurs corps à la fois ? Elle le peut par le fait de son intelligence, de même qu'une lampe peut éclairer plusieurs endroits en vertu de sa lumière ; et le procédé est le même quand, par exemple, l'âme atomique dans son état de saṃsāra éprouve le plaisir et la peine

par tout son corps, la différence entre les deux cas n'étant qu'une différence de degré. Le sūtra 16 dit que l'absence de connaissance spécifiée, accordée à l'âme individuelle dans les passages tels que Bṛhad. IV. 5. 15 et IV. 3. 30, etc., ne peut pas empêcher l'âme libérée d'avoir des sensations par plusieurs corps, puisque cette absence ne se rapporte qu'aux états de profond sommeil, « svāpyaya », et de la délivrance absolue (selon Çankara) ou de mort ou départ du corps grossier, « sampatti » (selon Ramanuja et Nimbārka)¹.

Le dernier adhikaraṇa (sūtras 17-22) énonce que l'âme libérée participe à toutes les perfections et puissances du Seigneur, sauf le pouvoir de créer et entretenir l'univers, le dernier sūtra proclamant que l'âme libérée ne revient jamais à de nouvelles formes d'existence corporelle.

Avant de passer en revue les interprétations de Madhva et Vallabha, demandons-nous si le double caractère du vidvān, comme le conçoit Çankara, est le moins du monde justifié. Le quatrième adhyāya pris dans son ensemble ne renferme que deux groupes de sūtras où, suivant Çankara, il est question de la connaissance supérieure (parā-vidyā), soit IV. 2. 12-16 et IV. 4. 1-7. Nous avons déjà signalé, en discutant le premier groupe, les objections que soulève l'interprétation de Çankara. Quant au second groupe, on peut remarquer que, dans ces sūtras, il n'y a rien de particulier qui nous incite à les considérer comme détachés des autres et traitant un sujet différent. Mais ceci n'est qu'un argument négatif et par conséquent peu concluant : le sūtra 7 nous en fournit un plus décisif. Ce sūtra présente l'opinion de Badarāyaṇa comme le siddhānta, opinion suivant laquelle l'âme libérée est à la fois intelligence pure et simple et possède en même temps de nombreux attributs. Si cette âme libérée est celle du vidvān supérieur, comment peut-elle être dotée d'attributs différents ? Et si elle peut l'être, quelle est alors la différence entre le vidvān supérieur et le vidvān inférieur ? L'effort que fait Çankara pour concilier ces deux aspects de l'âme libérée, en di-

1. Il est très difficile de décider quel est le sens le plus correct du mot « sampatti » ; car c'est un de ces mots fréquemment employés, mais dont le sens n'est jamais nettement défini. Son sens étymologique est « être un avec » et ainsi le mot peut signifier « entrer dans » ou « s'approcher de », comme dans le sūtra IV. 4. 1, selon Çankara et Rāmānuja ; ou bien « identifier imaginativement », comme dans le sūtra I. 2. 31, selon Çankara et Rāmānuja — les deux seuls endroits où le mot se trouve sous l'une ou l'autre forme. Çankara a le mérite d'être logique avec lui-même, puisque le sūtra IV. 4. 1 se rapporte, selon lui, à la connaissance supérieure, de même que le mot ici se rapporte à la délivrance absolue.

sant que l'un se rapporte à la réalité (paramārtha) et l'autre à l'existence phénoménale, est ridicule ; car, comment l'existence phénoménale peut-elle avoir aucun rapport avec le vidvān supérieur ? Et si ce rapport existe, qu'est-ce qui distinguera alors le vidvān supérieur du vidvān inférieur ? Mais ce qui achève de réfuter l'interprétation de Çankara, c'est le fait que l'ouvrage de Bādarāyaṇa se termine par un adhikaraṇa traitant seulement du vidvān inférieur, le sort du vidvān supérieur ne faisant le sujet que de quelques sūtras. A cette même conclusion tend le dernier sūtra : « De là, point de retour », qui se rapporte seulement au vidvān inférieur. Si le sūtrakara avait réellement en vue cette double distinction, n'était-il pas naturel alors, pour lui, de terminer son ouvrage par une considération du sort du vidvān supérieur ? Car, par rapport à ce dernier, l'autre vidvān, quelle que soit sa supériorité sur les êtres ordinaires, demeure dans une position inférieure, puisqu'il est seulement sur le chemin de la délivrance absolue — état que le vidvān supérieur a déjà fait sien.

Pour Madhva, ce pāda décrit la jouissance qui est le partage de l'âme libérée. Quand elle a atteint le Brahma, elle goûte les mêmes plaisirs que lui (avibhāgena : sūtra 4). Les âmes libérées perçoivent leurs sensations par le corps du Brahma (brāhmaṇa : sūtra 5), elles-mêmes étant sans corps, ou par leurs propres corps consistant seulement en intelligence (sūtra 6), ou des deux façons (sūtra 7), c'est-à-dire par le corps fait d'intelligence et sans aucun corps (matériel). Madhva explique les sūtras 10-14 de la même façon que Çankara et Rāmānuja. L'âme libérée, bien qu'entrant dans un corps, ne connaît que le plaisir, sans jamais souffrir, de même qu'une lumière mise dans une lampe consume seulement l'huile et la mèche, mais non la couleur noire (sūtra 15). Et les textes tels que *svarge loke na bhayaṃ kiñcanāsti*, Kaṭha. I. 12 : « dans le ciel il n'y a aucune crainte », se rapportent aux états de profond sommeil et de délivrance, mais non au ciel (?) (sūtra 16). Les différences d'interprétation des sūtras suivants n'ayant aucune importance pour notre sujet, il est inutile de les noter ici.

Suivant Vallabha, ce pāda se rapporte à l'état de l'âme libérée, qui a suivi la voie de la grâce (puṣṭimarga). Un tel fidèle libéré, même après avoir atteint le Brahma (sāmpadya), prend de nouveau un corps, ou renaît en quelque sorte (avirbhava), mais non à la façon ordinaire, afin de pouvoir connaître le plaisir (sūtra 1). Le mot « avibhāgena », dans le sūtra 4, est expliqué de façon exceptionnelle.

Dans les passages *Brahmavid aprōti param* : « celui qui connaît le Brahma atteint le suprême », et *so'cñute sarvān kāmān saha brahmaṇa vipaścītā* : « il obtient tous les objets de son désir, en compagnie de Brahma, le sage », il s'agit du même Brahma non qualifié, car les passages se présentent ensemble sans qu'il y ait entre eux aucune solution de continuité (avibhāgena). Les sūtras 5-7 affirment les trois opinions concernant la nature du corps de l'âme libérée. Selon Jaimini, le fidèle éprouve des plaisirs par un corps exceptionnel fourni par le Brahma (brahmeṇa), en opposition au corps ordinaire ou matériel (prakṛta); pour Auḍulomī, il éprouve des plaisirs en tant qu'il a la forme de l'intelligence (tanmatreṇa), puisqu'il doit éprouver ces plaisirs en compagnie du Brahma qui n'est qu'intelligence (citi = cidrūpe brahmaṇi); mais, d'après Badarāyaṇa, dont l'opinion représente le siddhānta, le fidèle possède un corps exceptionnel et éternel, capable de lui faire goûter le plaisir en compagnie du Brahma. Le sūtra 8 dit que seul va au Bhagavān celui qui est choisi par lui (saṃkalpādeva). Les sūtras 10-12 sont expliqués à la façon de Çankara, mais comme se rapportant au fidèle qui suit la voie de la grâce. La comparaison de la lumière dans le sūtra 15 est interprétée de cette façon curieuse : le Bhagavān pénètre dans le fidèle et, l'assimilant ainsi à lui, le rend capable d'éprouver des plaisirs en sa compagnie, de même qu'une lumière pénétrant dans une mèche lui communique son propre pouvoir éclairant, et devient en même temps « snehadhna-sthiti » (dépendant de l'huile, ou de l'amour du fidèle). Au mot « sampatti » dans le sūtra 16, Vallabha donne la signification de « la délivrance supérieure (du fidèle), atteinte par la voie de la grâce (puṣṭimārgīya-mokṣa) », d'accord, en cela, avec Çankara; le sens du sūtra tout entier est le suivant : l'absence de jouissance dont on parle dans un passage tel que *na tad aṇoti kaścana* : « il n'y a de jouissance pour personne », se rapporte à l'état de sommeil profond; tandis que la jouissance dont il est question dans *saha brahmāṇa aṇute* : « on jouit en la compagnie du Brahma », se rapporte à la délivrance supérieure. Au sūtra 17, Vallabha donne ce sens très particulier : la jouissance en la compagnie du Brahma n'est pas suivie des fonctions ordinaires du corps, de la parole et de l'esprit (jagad-vyāpāra). L'absence de retour proclamée au dernier sūtra s'applique à la fois à celui qui suit la voie de connaissance (jñānin) et dont le rang est inférieur, et au fidèle qui suit la voie de la grâce, quoique ce soit à ce dernier que

se rapporte le reste de ce pāda. Ainsi Vallabha maintient une distinction entre deux sortes de délivrance et de fidèles — opinion assez analogue en somme à celle de Çankara; mais il a le mérite de reconnaître que la délivrance supérieure et le fidèle supérieur (celui qui suit la voie de la grâce) sont seuls visés dans le dernier pāda du dernier adhyāya.

CHAPITRE TROISIÈME

CONCLUSION

Après cette analyse détaillée des cinq commentaires sur les Brahma-sûtras, considérons les résultats auxquels nous sommes en droit et en devoir d'aboutir. Ayant comparé et critiqué les diverses interprétations, ayant indiqué aussi les inductions qui ont paru pouvoir être faites au cours de l'analyse, il ne nous reste qu'à confronter et à classer nos idées sur ces différents points ainsi qu'à énoncer nos conclusions sous une forme définie, soit positive, soit négative.

Le commentaire de Madhva est manifestement inférieur aux autres ; c'est une œuvre d'un mérite très médiocre. Ses interprétations diffèrent de celles des autres commentateurs dans de grandes proportions et pour un grand nombre de cas ; mais le lecteur a constaté que, la plupart du temps, ses explications sont forcées, fantaisistes et trop sectaires. Les passages de la Çruti qu'il prend pour thème dans la discussion appartiennent plus souvent aux Samhitas qu'aux Upaniṣads : procédé qui s'explique aisément par la difficulté qu'éprouve l'auteur à trouver dans les Upaniṣads un support pour sa propre doctrine. Notons son explication du mot « vedānta » (dans le sūtra III. 3. 1), lequel chez lui signifie « veda-vinirṇaya », la décision des Vedas, et non pas les Upaniṣads ; il insiste sur ce point que les Samhitas sont aussi importantes pour sa doctrine que les Upaniṣads. Pour prouver combien ses interprétations sont singulières, peu satisfaisantes et sans fondement, citons les exemples suivants : I. 1. 5, où son explication n'est pas corroborée par les autres sūtras de l'adhikaraṇa ; — I. 3. 8, où l'ab-

sence de la particule « ca » contredit sa thèse ; — II. 1. 13, où le mot « bhoktrāpattēḥ » n'est pas expliqué d'une façon satisfaisante, et où il éprouve la nécessité d'expliquer comment un sūtra relatif à la délivrance de l'âme et par suite destiné au quatrième adhyāya se présente dans le second ; — II. 1. 14, où l'explication est sans aucun rapport avec le sujet ; — II. 3. 46-53, où l'explication n'est aucunement appelée par le contexte et présente un caractère trop sectaire ; — III. 2. 11-21, où le commentaire des mots « arūpavad », « ambuvadagrahaṇāt », « vṛddhihrasabhāktvam » est des plus inattendus et où il comprend d'une façon si étrange la comparaison tirée de la réflexion du soleil en vue de fonder sa doctrine de dualité ; — III. 2. 29, où l'interprétation est aussi peu naturelle que possible ; — IV. 1. 12, où il explique « prāyaṇa » comme signifiant mokṣa, ce qui n'est pas conforme à l'usage ; — IV. 1. 14, où l'interprétation des mots « itarasya » et « pāte » est passablement fantaisiste ; — IV. 2 en entier, qui selon lui se rapporte au mokṣa et à l'utkrānti des divinités telles que Rudra, Agni, Lakṣmī, etc. Nous pourrions ajouter bien d'autres exemples, mais ceux que nous avons donnés suffisent. Cependant, pour rendre justice à Madhva, reconnaissons que dans certains cas, d'ailleurs peu nombreux, ses explications, bien que différentes de celles de Çankara ou de Ramanuja, ne sauraient passer pour absolument artificielles ou inconsistantes. Ainsi, par exemple, la totalité de I. 4 est interprétée par Madhva comme démontrant que des mots tels que « avyakta », « prakṛti », etc., désignent en définitive Viṣṇu, tout mot pouvant ésotériquement désigner ce dieu, et en même temps exotériquement dénoter les autres objets du monde : procédé qui, si fantaisiste qu'il soit en bien des cas, lorsqu'il s'agit de traduire des sūtras particuliers, a toutefois le mérite de s'accorder avec le sujet du premier adhyāya, « samanvaya ». En ce qui concerne II. 2. 42-45, Madhva suit Nimbarka en rapportant l'adhikaraṇa à la doctrine de la Çakti, qu'il a pour dessein de réfuter. Dans II. 3. 19-32, il accepte l'atomeité comme exprimant le siddhānta et explique le sūtra 29 comme signifiant que les déclarations de non-différence entre le jīva et le Brahma résultent seulement du fait que les attributs du Brahma, connaissance, béatitude, etc., forment l'essence ou la nature du jīva, assertion à laquelle nous n'avons rien à objecter. Dans II. 4. 8-13, Madhva se montre plus raisonnable que tous les autres commentateurs en reliant le sūtra 8 avec l'adhikaraṇa suivant, relatif au principal souffle vital (mukhyapraṇa) ; et

sa division des sūtras en quatre adhikaraṇas est la seule qui ne soit pas arbitraire. Quant à son interprétation de III. 2. 27-30, qui a trait à la question de savoir comment le Brahma peut être à la fois qualité et qualifié, ānanda et ānandin, nous ne pouvons pas y voir un sujet de critique. L'explication de III. 4. 51-52, en tant qu'elle se rapporte à l'origine de la vidyā et de son fruit, mukti, explication qu'il est seul à donner avec Nimbarka, est la meilleure et la plus naturelle.

Néanmoins, nous ne pouvons nous défendre de l'impression que le commentaire de Madhva, loin d'être l'interprétation correcte des sūtras pris dans leur ensemble, ne saurait, en tant que doctrine de la dualité absolue, passer pour exprimer les opinions du sūtrakāra. En particulier, la négation par Madhva de la théorie d'après laquelle le Brahma est la cause matérielle de l'univers (v. sa curieuse explication du sūtra I. 4. 23) s'oppose à l'esprit des sūtras. D'ailleurs, quand nous considérons le fait que les sūtras représentent une tentative pour concilier les divers passages des Upaniṣads, tels que « tat tvam asi », d'une part, et « dvā suparṇā sayujā sakhāyā », d'autre part, nous ne pouvons pas croire que la doctrine de la dualité absolue, sans aucun rapport avec l'unité ou la non-différence, puisse être l'enseignement des sūtras.

Si maintenant nous passons aux commentaires de Çankara, de Rāmānuja, de Nimbarka et de Vallabha, nous constaterons que la doctrine de Çankara est en contraste flagrant avec celles des trois autres. Quoiqu'ils essayent tous les quatre de concilier l'unité et la pluralité, la méthode employée par Çankara lui est tout à fait personnelle. Il pense que l'unité et la pluralité ne sauraient être vraies en même temps ; seule peut être réelle l'unité, tandis que la pluralité est irréelle, illusoire, et résulte de la Māya. Dès qu'on admet la Maya, on est conduit à distinguer le monde réel et le monde phénoménal, le Brahma supérieur ou non qualifié et le Brahma inférieur ou qualifié, les connaissances supérieure et inférieure, les vidvāns supérieur et inférieur. De là l'identité absolue et éternelle du Brahma et du jīva ; et l'effet, relativement à la cause, est, pour Çankara, un vivarta (sur-imposition ou manifestation illusoire), et non un pariṇama (transformation). Naturellement le jīva, en tant qu'identique au Brahma, est omniprésent (vibhu) comme lui, exempt d'activité (akartṛ), et ne fait que récupérer sa propre nature, quand il obtient la délivrance, c'est-à-dire quand sa nescience s'évanouit. Le Brahma est exclusivement sat,

cit, ānanda, et toutes les descriptions d'attributs qui lui appartiendraient représentent seulement la notion populaire, le Brahma phénoménal.

Considérons si les sūtras apportent une confirmation à tel ou tel de ces dogmes. Tout d'abord, en ce qui concerne la relation entre le Brahma et le jīva, un très grand nombre de sūtras affirment nettement leur distinction (bheda) : tels, par exemple, les sūtras I. 1. 16, 17, 19, 21 ; I. 2. 3-6, 8, 11, 12, 20, 22 ; I. 3. 2, 5, 7, 19. Ayant bien conscience de la difficulté de retrouver sa propre doctrine dans les sūtras, Ācārya a jugé nécessaire dans plusieurs cas d'ajouter des explications (p. ex. I. 1. 17 ; I. 2. 6, 20 ; I. 3. 19, etc.) tendant à montrer que tous ces sūtras se rapportent à la différence entre le Brahma et le jīva, laquelle résulte uniquement de la Māyā, étant phénoménale (vyāvahārika) et non pas réelle (paramārthika), et que le sūtrakāra, en ces circonstances, n'envisage que la conception populaire, dont il fait mention seulement pour la réfuter. A propos du sūtra I. 2. 12, Ācārya lui-même déclare que l'un (jīva) est « celui qui va » (gantṛ), et l'autre (Brahma), « celui à qui l'on va » (gantavya). S'il subsistait quelque doute sur ce point, nous renverrions le lecteur aux sūtras II. 1. 22 et II. 3. 43 ; le premier proclamant que le Brahma est supérieur (adhikam) au jīva, et le second, que le jīva est une partie (aṃṣa) du Brahma. Pareillement, les exemples fournis par les sūtras III. 2. 27-30, pour illustrer la relation entre le Brahma et le jīva, quoique insuffisamment définis, ne corroborent, en aucun cas, l'unité absolue.

En ce qui concerne la nature et les attributs du jīva — question qui constitue proprement le sujet de II. 3. 19-53 — nous avons reconnu que les sūtras 19-32 renferment le siddhānta, à savoir que le jīva est atomique (aṇu) ; le sūtra 18, que le jīva est connaisseur (jñāḥ), et les sūtras 33-40, que le jīva est un agent actif (karṭṛ). Seul Ācārya aboutit à des conclusions diamétralement opposées, en donnant aux sūtras une interprétation dont nous avons montré ci-dessus combien elle est artificielle et prête à de multiples objections (v. en particulier II. 3. 29 et 40).

Ainsi les sūtras ne confirment aucunement les deux points principaux de la doctrine de Ācārya, c'est-à-dire : 1^o la relation entre le Brahma et le jīva, conçue comme unité absolue ; 2^o la nature du jīva conçu comme omniprésent, comme connaissance (et non pas connaisseur), enfin comme dénué d'activité (kartṛtva). Nous arrivons à la même conclusion en ce qui concerne la distinction

entre le Brahma supérieur et l'inférieur. Tous les sūtras qui, selon Çankara, se rapportent à cette distinction, sont, ainsi que nous l'avons constaté, bien loin de la confirmer; par exemple III. 3. 29, où la manière dont Çankara comprend le mot « ubhayathā » est si peu naturelle; III. 3. 31, 39; III. 4. 51, 52, et les trois derniers pādas du quatrième adhyāya, où les sūtras IV. 2. 12-16 et IV. 4. 1-7 concernent le vidvān supérieur, tandis que les autres, y compris le dernier (IV. 4. 22), concernent le vidvān inférieur. Pareillement, au début de son commentaire sur I. 1. 12, Çankara remarque que dans les adhikaraṇas suivants il s'agit de choisir entre le Brahma supérieur et l'inférieur; mais lui-même ne se réfère que très rarement à cette distinction, par exemple dans sa seconde interprétation de l'adhikaraṇa traitant de l'Ānandamaya (I. 1. 12-19) — interprétation manifestement peu naturelle et que Vallabha a sévèrement jugée; — de même, dans son commentaire sur le sūtra I. 2. 13, où, selon lui, l'alternative se pose entre le Brahma supérieur et l'inférieur, quoique, selon Ramanuja, Nimbārka et Vallabha, il s'agisse de choisir entre le Brahma et Brahman. Le seul adhikaraṇa impliquant apparemment ce double caractère du Brahma est III. 2. 11-21; mais ce texte même ne fournit rien de plus qu'une tentative pour concilier les deux sortes de passages qui, les uns, dénie tout attribut au Brahma, et les autres, en affirment de lui; or, rien dans les sūtras de cet adhikaraṇa ne conduit directement à admettre la distinction du Brahma qualifié et du Brahma non qualifié (savīṣa, nirvīṣa). D'ailleurs, Ramanuja et les autres commentateurs ont interprété le fait de posséder un double caractère (ubhayalingatva) autrement que Çankara; et ces interprétations, surtout celle de Ramanuja, sont au moins aussi naturelles que la sienne, sinon plus. Le fait que cette distinction s'oppose à l'esprit général des sūtras résulte encore plus positivement : 1° de la manière dont le sūtrakāra définit le Brahma dans I. 1. 2; 2° de ce que, même pour Çankara, ce n'est qu'un nombre insignifiant des sūtras du quatrième adhyāya qui se rapportent au Brahma supérieur; 3° enfin, par-dessus tout, de ce que le dernier sūtra de l'ouvrage, « anāvṛttiḥ śabdāt » (il n'y a pas retour, ainsi s'exprime l'Écriture), se réfère uniquement au vidvān inférieur; au surplus, ces sūtras ont été interprétés par d'autres commentateurs sans que ces derniers se soient crus forcés de mentionner cette distinction, et leurs interprétations sont au moins aussi naturelles, sinon plus, que celle de Çankara.

Cette distinction entre le Brahma supérieur et l'inférieur ne trouvant aucune confirmation dans les sūtras, il s'ensuit que l'idée de Maya, au sens où la prend Çankara, ne saurait avoir davantage place dans la doctrine du sūtrakara. Ceux qui professent que la doctrine de Çankara, dans laquelle la notion du Maya joue un rôle très important, est celle du sūtrakara, comment peuvent-ils expliquer que dans les sūtras le mot *māyā* ne se présente qu'une fois

III. 2. 3) ? Encore n'y est-il employé qu'en rapport avec la création du rêve et non avec celle de l'état de veille ; et même sous ce rapport, le sens qu'accorde Çankara au mot « *māyā* » s'est trouvé critiquable au point de vue du contexte, car cette signification méconnaît la connexion logique des deux questions traitées par Çankara dans cet *adhikaraṇa* : celle de la réalité ou de la non-réalité de la création du rêve et celle de la possibilité d'un obscurcissement des pouvoirs naturels du jīva. Bhaskara, qui comprend, lui aussi, le mot comme signifiant illusion, et dont l'interprétation de cet *adhikaraṇa* paraît généralement la plus satisfaisante, limite l'usage de ce mot à la création du rêve en tant qu'opposée à celle de l'état de veille, laquelle pour lui a une valeur objective. Néanmoins, si l'on prend le mot « *māyā* » exclusivement au sens de pouvoir merveilleux du Seigneur (comme chez Ramanuja ; et dans cette interprétation tous les sūtras de l'*adhikaraṇa* s'enchainent fort bien, et en tout cas d'une façon plus satisfaisante que chez Çankara), nous n'avons rien à y objecter. Assurément, ces deux manières d'expliquer « *māyā* », au sens soit d'illusion, soit de pouvoir merveilleux, impliquent également l'idée que le monde, tel qu'il est, ne saurait s'expliquer par les moyens ordinaires de connaissance ; mais quel abîme entre les développements que comportent ces deux conceptions ! D'après l'une, le monde, tel que nous le percevons, est irréel, apparence purement illusoire, due à l'ignorance de l'unique réalité qui est le Brahma, de même que l'on croit à tort voir un serpent là où il n'y a qu'une corde. D'après l'autre, le monde, quoique inexplicable, est cependant aussi réel que le Brahma.

Un autre sūtra qui pourrait sembler suggérer l'idée d'illusion est II. 1. 14, où le sūtrakāra mentionne expressément le mot « *arambhaṇa* » et par conséquent fait une allusion implicite au passage *vacarambhaṇaṃ vikāro namadheyam*, etc. Nous avons déjà montré que la façon dont Çankara explique « *vacarambhaṇam* », pour en déduire la doctrine du vivarta, prête le flanc à une

objection et n'est pas confirmée par les exemples que fournissent les sūtras suivants (II. 1. 19, 20); ajoutons que l'interprétation de Ramanuja se justifie fort bien et que Vallabha critique avec sévérité cette explication de Çankara.

Le seul autre sūtra qui touche à cette question est II. 3. 50, où le mot « ābhāsa » est pris par Çankara au sens de reflet sans existence réelle, telle que celle de l'original; mais nous avons fait voir antérieurement que la manière dont Vallabha explique le mot comme signifiant une apparence, c'est-à-dire quelque chose qui est apparemment le même, mais non pas exactement le même, se trouve tout aussi valable (notons qu'ici Vallabha nous avertit de ne pas comprendre le mot comme désignant une irréalité absolue); et alors le sens d'argument fallacieux, donné au mot par Rāmanuja et Nimbārka, ne prête pas à la critique.

En ce qui concerne plus particulièrement le rapport de cause à effet, nous avons des raisons de croire que le sūtrakāra était partisan de la doctrine du pariṇāma (transformation) en tant qu'opposé au vivarta (manifestation illusoire). En premier lieu, le mot « pariṇāma » est expressément cité dans le sūtra I. 4. 26; en second lieu, dans sa réponse à l'objection élevée contre l'idée selon laquelle le Brahma intelligent serait la cause de l'univers non intelligent, — objection qui repose sur la dissemblance entre la cause et l'effet (v. II. 1. 4 sqq.), — le sūtrakāra ne dit ni ne suggère jamais que cela soit possible par le fait de la manifestation illusoire de l'effet dans la cause, comme par exemple celle de l'argent dans la nacre; d'autre part, il refuse d'admettre que l'effet soit non existant dans la cause, avant qu'il soit produit (v. II. 1. 7), ce qui serait le cas si la doctrine du vivarta était acceptée. Nous pouvons ajouter que les exemples d'hétérogénéité entre la cause et l'effet, donnés dans le commentaire sur le sūtra II. 1. 6, chez les divers interprètes, y compris Çankara lui-même, ne s'accrochent que de la notion de pariṇāma.

Nous sommes donc fondés à conclure que la doctrine de Çankara est étrangère aux sūtras, quelle que soit sa valeur en tant que système philosophique, et quel que soit son mérite en tant qu'essai pour tirer un système des Upaniṣads.

Tant que le commentaire de Çankara sur les sūtras était le seul connu et lu de toutes parts (car il est très difficile et presque impossible de comprendre les sūtras sans l'aide d'un commentaire), une telle conclusion aurait paru absurde; mais comme à présent

nous possédons d'autres commentaires également dignes de notre considération et très différents de celui de Çankara, on doit y regarder à deux fois avant de taxer ce jugement d'hétérodoxie. Si nous confrontons tous les cas où Çankara et Ramanuja diffèrent l'un de l'autre dans l'explication des sūtras, nous constaterons que très souvent il est difficile de décider quel est celui qui explique le mieux, tous deux étant également naturels ou artificiels. Mais il y a aussi un grand nombre de cas où Rāmanuja est décidément plus acceptable que Çankara, et inversement. Ainsi, dans l'explication des sūtras I. 2. 7, 8; I. 4. 8-10; II. 2. 42-45; II. 3. 19-32 (du moins si l'on envisage la portée générale de l'adhikaraṇa, car le sūtra 29 est expliqué par Çankara d'une façon moins satisfaisante que par Rāmanuja); II. 3. 38; II. 3. 50, III. 2. 11-21, 22-30 (en ce qui concerne la signification générale de l'adhikaraṇa); III. 4. 51-52; IV. 1. 19; IV. 2. 7-16, il est difficile de déclarer lequel, de Çankara ou de Rāmanuja, est le meilleur commentateur. Pour les sūtras I. 2. 9-10, 11-12, 19-20; I. 3. 13; II. 1. 2; II. 3. 14; II. 3. 16, 37; II. 4. 1-4, 14; III. 2. 26, les explications de Çankara sont décidément plus satisfaisantes que celles de Ramanuja; mais, d'autre part, les explications de ce dernier sont plus naturelles et doivent, en définitive, être préférées à celles de Çankara dans le cas de I. 1. 18; I. 3. 19; I. 3. 14-21 et 22-23 (qui forment deux adhikaraṇas selon Çankara, mais un seul pour Rāmanuja); I. 3. 41 et 42-43 (cas exactement semblable); I. 4. 14-27 (qui se rattachent, selon Ramanuja, à la réfutation du Sankhya et, selon Çankara, au samanvaya en général); II. 1. 13¹, 14¹; II. 2. 14; II. 3. 18; II. 3. 40²; II. 3. 43, 46; II. 4. 6; III. 1. 12-21; III. 2. 1-6, 25, 26; III. 3. 29; IV. 1. 14 (où Çankara sous-entend le mot « mukti » — procédé critiqué par Vallabha); IV. 2. 12-14.

Si nous en venons, maintenant, au commentaire de Vallabha, nous trouvons que dans certains cas il énonce, pour tel ou tel sūtra, des interprétations originales différentes de celles des autres commentateurs. Nous pouvons, par exemple, citer I. 1. 2-3 qu'il lit comme ne faisant qu'un sūtra (à assez juste titre, puisque la position du mot « janmadi », au sūtra 2, malgré le passage de l'Upaniṣad ainsi conçu : *yato vā imani bhūtani jayante*, etc., pa-

1. Rāmanuja y présente plusieurs remarques montrant le caractère déraisonnable de l'interprétation de Çankara.

2. Conscient du caractère non satisfaisant de son interprétation, Çankara remarque que l'exemple ne doit se comprendre qu'en un sens limité.

raitrait naturelle, si on lisait « *gāstrayonitvāt* » en le rattachant au sūtra 2); I. 1. 4 (où le mot « tu » est injustifiable, et le sūtra même est superflu); II. 4. 1-4 (où il arrive à cette conclusion que les *prāṇas* sont aussi exempts de naissance que les âmes individuelles, et où il a le mérite d'interpréter le mot « *tathā* », dans le sūtra 1, plus naturellement que ne le font les autres commentateurs); III. 2. 11-21; III. 2. 22-30 (où il traite de la question de savoir comment le *Brahma* peut être à la fois muni et dénué d'attributs — ce qui équivaut à une simple répétition de l'*adhikaraṇa* précédent); IV. 1. 1-6, 12, 14; les deuxième et quatrième *pādas* de l'*adhyāya* IV, où il voit partout la distinction entre le *Puṣṭimārga* et le *Māyadamarga*, particulière à sa doctrine. Mais nous constatons que dans bien des cas les explications de Vallabha sont loin d'être satisfaisantes, étant quelquefois trop sectaires. Il y a lieu de noter que, dans certains cas, Vallabha suit Çankara dans l'interprétation de tels ou tels sūtras à propos desquels Çankara diffère des autres commentateurs; par exemple, I. 1. 18 (où l'explication de Çankara est, sans aucun doute, bien moins naturelle que celle de Rāmānuja et de Nimbārka); I. 1. 31 (où Vallabha, des deux explications proposées par Çankara, suit celle qui est la moins naturelle); II. 1. 13; II. 2. 42-45; II. 3. 16, 37 (dans les deux cas l'explication de Çankara est plus satisfaisante que celle de Rāmānuja). En d'autres cas, Vallabha suit Çankara pour la traduction littérale du sūtra, mais s'en écarte quant à l'idée générale de l'*adhikaraṇa*, ou arrive à des conclusions différentes des siennes. Ainsi, en ce qui concerne le sūtra II. 3. 18, Vallabha fournit une interprétation pareille à celle de Çankara, glosant « *jñāḥ* » par « *jñānam* », mais il considère ce sūtra comme un *pūrvapakṣa*, tandis que pour Çankara c'est le *siddhanta*; il critique donc l'opinion de ce dernier, en remarquant que le *Mayavādin* est seulement un *avatara* d'un Bouddhiste de l'école *Madhyamika*. A propos de II. 3. 29-32, Vallabha, acceptant l'atomicité de l'âme individuelle et expliquant les quatre derniers sūtras de l'*adhikaraṇa* autrement que Çankara, reproche au *Mayāvādin* de se méprendre sur les passages tels que « *tat tvam asi* », lorsqu'il en déduit la doctrine de la *Māyā*. A propos de II. 3. 50, Vallabha explique le mot « *ābhāsa* » comme signifiant un reflet, mais arrive à une conclusion différente de Çankara et prémunit le lecteur contre la doctrine çankarienne de l'irréalité du *jīva*. En un cas, l'interprétation de Vallabha diffère de celles des autres commentateurs et est, en

même temps, la plus naturelle ainsi que la plus raisonnable : c'est celle qu'il fournit au sujet de IV. 3. 7-16, où le pāda (IV. 3) traite tout entier de ces trois questions : le mouvement le long de la voie (gati), le but à atteindre (gantavya) et le fidèle qui suit la voie (gantr).

Il est malaisé de décider dogmatiquement si la doctrine de Val-labha trouve ou non une base dans les sutras ; on peut dire seulement que son commentaire nous apparaît souvent comme une œuvre sans grand mérite, quelquefois toute sectaire, quoiqu'en certains endroits elle puisse être juste et brillante, et présenter des critiques intéressantes sur les opinions des autres commentateurs. Observons cependant qu'une doctrine qui attribue tant d'importance à Gokula, au Puṣṭimārga et au Maryadāmarga, qui concilie les contradictions des Upaniṣads en postulant la puissance miraculeuse, incompréhensible (aiṣvarya) du Brahma, et enfin qui affirme le pur monisme sans aucune pluralité, ne saurait en aucune façon passer pour avoir été proposée par le sūtrakāra.

Il nous reste maintenant à traiter de Ramanuja et de Nimbarka. Leurs doctrines se ressemblent beaucoup, quoiqu'elles soient techniquement fort différentes et représentent deux écoles connues sous le nom de Viṣiṣṭadvaita (monisme qualifié) et de Dvaitadvaita (dualisme et monisme) ou Bhedabheda (distinction et non-distinction). La principale différence consiste en ce que la pluralité, selon Rāmānuja, est un attribut de l'unité ; en d'autres termes, le monde intelligent et le monde inanimé forment le corps, et par conséquent l'attribut distinctif (viṣeṣaṇa) du Brahma ; tandis que l'école de Nimbarka refuse d'admettre cette idée de Viṣeṣaṇa, puisqu'il n'y a rien dont le Brahma puisse être distingué. L'unité et la pluralité sont également vraies et sont placées au même rang, sans aucune subordination de la pluralité à l'unité — subordination qui se rencontre chez Rāmānuja. Ceci mis à part, peu ou point de différence entre les deux doctrines quant à leur métaphysique. Le commentaire de Nimbārka, de dimensions très restreintes, puisqu'il n'est guère qu'une interprétation littérale des sutras (comparable au commentaire de Mallinātha sur les œuvres de Kālidāsa), mais néanmoins suffisamment clair pour donner une idée nette de sa doctrine, suit le plus souvent le commentaire de Rāmānuja. Toutefois l'œuvre de Nimbarka offre maintes traces d'originalité et sa conciliation des passages contradictoires des Upaniṣads est faite pour la recommander. En plusieurs cas, Nim-

barka diffère de Rāmānuja et se montre plus naturel, alors qu'il se trouve, en même temps, suivre Çankara. Ainsi, à propos de I. 2. 9-10 et 11-12, Nimbārka s'accorde avec Çankara pour admettre deux adhikaraṇas, — conception plus plausible que celle de Rāmānuja, qui ne veut voir là qu'un seul adhikaraṇa. Il en est de même pour I. 2. 19 et 20, où Nimbārka suit Çankara et se distingue de Rāmānuja, dont l'interprétation ici diffère de toute autre. De même pour II. 3. 16, 29-32, 46; II. 4. 1-4, 14; III. 2. 25 et 26 (où Nimbarka explique « karmaṇi » comme Rāmānuja, mais « anantena » comme Çankara); IV. 2. 16 (où Nimbārka explique « avibhaga » autrement, mais d'une façon plus satisfaisante que Rāmānuja). Signalons enfin et surtout que, dans certains cas, Nimbarka ne suit ni Çankara ni Rāmānuja, mais a son interprétation personnelle, qui n'est pas sans valeur. Ainsi Nimbarka trouve dans le dernier adhikaraṇa de II. 2 (sūtras 42-45) une réfutation de la doctrine d'après laquelle le monde pourrait être produit par la Çakti toute seule, sans participation du Puruṣa. De même, encore, en ce qui concerne III. 2. 27-28, l'interprétation par Nimbārka des deux comparaisons (le serpent et ses anneaux; la lumière et son foyer), qui diffère de celles de Çankara et de Rāmānuja, est la plus naturelle et s'accorde entièrement avec sa doctrine du Bhedābheda. Nous ne pouvons pas non plus trouver déplacée la réponse qu'il donne, dans le sūtra suivant (III. 2. 29), à la question de savoir comment le Brahma peut être exempt de parties, tout en étant capable de transformation partielle, — interprétation qu'il est seul à présenter. Son explication de III. 3. 28, exposant que les mérites du sage se communiquent à ses amis et ses démérites à ses ennemis, est assez satisfaisante. Ajoutons que son interprétation est la meilleure en ce qui concerne les sūtras III. 4. 51-52, où il s'agit de la production de la vidya et de son fruit, la délivrance. Nous ne pouvons pas accueillir avec la même confiance son interprétation de IV. 3. 7-16; mais le commentaire de Keçavakaçmīrin nous donne à penser qu'ici encore Nimbārka a le mérite de fournir la seule explication satisfaisante qui ait été présentée par un autre auteur que Vallabha.

En ce qui concerne les cas dans lesquels les interprétations de Rāmānuja diffèrent de celles de Çankara et sont plus satisfaisantes, nous n'avons qu'à rappeler les références déjà mentionnées.

Demandons-nous, maintenant, si c'est la doctrine de Rāmānuja ou celle de Nimbarka que les sūtras prétendent enseigner.

Quiconque nous aura suivi dans l'analyse précédente nous accordera que les thèses suivantes faisaient, selon toute vraisemblance, partie intégrante de la doctrine du sūtrakāra :

1° Le jīva est de dimension atomique en tant qu'opposé au Brahma, qui est omniprésent (II. 3. 19-32; IV. 4. 15, 16; I. 2. 7).

2° Le jīva n'est pas rigoureusement identique au Brahma, mais il en diffère par une distinction d'individualité. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'en est pas absolument différent (I. 1. 16, 17, 19, 21; I. 2. 3-6, 8, 11, 12, 20, 22; I. 3. 2, 5, 7, 19; II. 1. 22; III. 2. 27-30).

3° Le jīva est une partie du Brahma (II. 3. 43).

4° Le jīva est de la nature de l'intelligence, et en même temps il est connaisseur ou possède la connaissance comme son attribut (II. 3. 18).

5° Le jīva est un agent actif, mais son activité dérive du Brahma (II. 3. 33-40).

6° Le Brahma est la cause de la production, de la conservation et de la destruction de l'univers (I. 1. 2).

7° Le Brahma, qui est intelligent, est la cause matérielle à la fois du monde intelligent et du monde inanimé (II. 1. 4-11).

8° Le Brahma est la cause à la fois matérielle et efficiente de l'univers (I. 4. 23).

9° La méditation sur le Brahma conduit à la connaissance, qui à son tour conduit à la béatitude dont on ne revient pas (III. 4. 51-52).

10° Le Brahma est pure unité, sans aucune distinction de supérieur ou d'inférieur; par conséquent il n'y a pas de distinction de ce genre en ce qui concerne le sage (vidvān) supérieur ou inférieur, ou en ce qui concerne la délivrance, graduelle ou immédiate (v. l'analyse de IV. 2 et 4).

11° L'effet est une modification de la cause (II. 1. 6, 14; I. 4. 26).

12° L'Écriture (Ṛuti) est la principale source de la connaissance du Brahma (I. 1. 3; II. 1. 27).

13° Le raisonnement (tarka) a son domaine propre; mais, s'il s'agit des sujets suprasensibles et purement métaphysiques, tels que le Brahma, il ne suffit pas et doit se conformer à la Ṛuti (II. 1. 11).

Ces diverses thèses trouvent toutes, assurément, une place dans

les doctrines de Ramanuja et de Nimbarka ; mais elles appartiennent plus ou moins à toutes les écoles en question, sauf à celle de Çankara. Ce qui distingue les unes des autres ces quatre écoles viçnuites, c'est en premier lieu leur partie théologique. Ainsi l'esprit suprême s'appelle, chez Rāmānuja, Vasudeva ; chez Nimbarka et Vallabha, Kṛṣṇa ; chez Madhva, Viṣṇu. Mais les sutras ne nous fournissent aucune indication à ce propos ; car, à vrai dire, ils représentent un stade où la doctrine Aupaniṣada n'avait pas encore perdu son caractère essentiellement métaphysique pour y surajouter des élaborations théologiques et sectaires qui la transforment. De même que, comme on l'a montré précédemment, il est très peu probable que les systèmes de Vallabha et de Madhva expriment la doctrine du sūtrakāra, le système de Rāmānuja ou système Bhagavata, que Ramanuja établit dans II. 2. 42-45, est bien loin de se trouver dans les sutras, où manquent si complètement toutes les indications concernant les dogmes essentiels du système et même les mots de Vāsudeva, Vyūha, etc.

En second lieu, ces quatre systèmes se distinguent les uns des autres dans leur partie métaphysique. Selon Rāmānuja et Nimbarka, la création du monde par le Brahma n'est rien de plus que le fait, pour le cid et l'acid, de passer d'une condition subtile à une forme grossière. Selon Vallabha, elle est possible grâce à la puissance (aiçvarya) du Brahma. De même aussi en ce qui concerne la conciliation des passages qui affirment certains attributs de Brahma avec ceux qui nient de lui tout attribut : les premiers, selon Rāmānuja et Nimbarka, tendent à établir que le Brahma est en possession de toutes les bonnes qualités, tandis que les autres énoncent qu'il est exempt de tout défaut. Selon Madhva, le Brahma est réellement possesseur des attributs (saviṣeṣa), tandis que « nirviṣeṣa » signifie « ne possédant pas les formes du monde matériel » (*arupa* = *prakṛti-rūpa-rahita*). Selon Vallabha, d'autre part, le Brahma est à la fois capable et incapable d'être décrit par le langage (*vyavahāra-viṣaya* et *vyavahāra-tīta*), étant à la fois possesseur et exempt des attributs des mondes, intelligent et inanimé, grâce à sa merveilleuse puissance (aiçvarya) qui rend possibles toutes les oppositions.

Malheureusement le sūtrakāra ne nous donne sur ces divers points que des indications très vagues, de sorte qu'on peut à peine déterminer à laquelle de ces quatre doctrines il donnerait son adhésion. Ainsi, en ce qui concerne la question de savoir comment le

jīva, dont on parle dans le passage précédent, peut être présenté au passage suivant comme Brahma, le siddhānta est fourni par le sūtra I. 4. 22, *avasthiter iti Kūcakṛtsnaḥ* ; le mot « avasthiti », très vague, peut être aussi bien interprété par l'un quelconque des commentateurs placés chacun à son propre point de vue. De même dans II. 1. 14, le mot « ananyatva », employé pour exprimer la relation entre la cause et l'effet, est négatif et d'une connotation vague. Quoiqu'il ne mette pas en cause la doctrine de Āṇḍikara, le mot « aṁṣa », dans II. 3. 43, n'est cependant pas assez explicite pour décider en faveur de l'un des autres systèmes. Même indétermination pour le mot « māyā » dans III. 2. 3, en ce qu'il peut signifier « illusion », ou « pouvoir merveilleux », ou « libre volonté », ou « chose exorbitante de l'ordre normal », ainsi que nous l'avons indiqué précédemment. Le sūtra III. 2. 29, relatif à la question du rapport entre le Brahma et le jīva ou le monde inanimé, est très vague et les diverses interprétations qui en ont été données peuvent être également exactes ou inexactes. D'ailleurs la phraséologie des sūtras III. 2. 27-28 laisse dans notre esprit une impression d'incertitude sur l'opinion du sutrakāra en cette matière. Cette impression est confirmée par l'emploi du mot négatif « a-vibhāga » dans les sūtras IV. 2. 16 et IV. 4. 4 (ce dernier concernant le rapport entre l'âme délivrée et le Brahma). Même indétermination dans les sūtras IV. 4. 7 et 12, où est attribuée à Bādarāyaṇa une tentative pour concilier des vues opposées sur la question de savoir si l'âme délivrée est pure intelligence ou possède divers attributs, et si elle est liée ou non à un corps ; rien de plus caractéristique à cet égard que l'emploi des mots « avirodha » (absence de contradiction), et « ubhaya-vidha » (de deux sortes). Ce dernier mot nous fait penser aux autres cas où le mot « ubhaya » est usité dans les sūtras de telle façon qu'il peut s'interpréter selon le caprice du commentateur. Notons ainsi « ubhayatha » dans II. 3. 40, « ubhaya-līṅga » dans III. 2. 11, « ubhayāvirodhāt » dans III. 3. 28, « ubhaya-vyapadeṣāt » dans III. 2. 27 et « ubhayathā » dans III. 2. 29.

Tous ces exemples de l'emploi, par le sutrakāra, de mots vagues et généraux, ne comportant pas une définition précise, nous incitent à penser que les sūtras, bien que dans l'intention première de l'auteur ils aient pour but de tirer un système des Upaniṣads par la conciliation de leurs innombrables contradictions, représentent une phase de transition entre la liberté absolue, le manque complet

de système qui se manifeste dans les Upaniṣads et la systématisation rigoureuse des commentaires. A cette époque existait la doctrine dite « Aupanīṣada », dans le vrai sens du mot (c'est-à-dire reposant sur les Upaniṣads uniquement et essentiellement), en tant que distincte des autres doctrines orthodoxes (Sāṅkhya, Nyāya, etc.) ou hétérodoxes (Bouddha, Jaina, etc.) ; voilà tout ce que nous pouvons dire.

Si nous voulions à toute force retrouver dans les sūtras l'un des cinq systèmes en question, ce serait à la rigueur le système du « Bheda-bheda » professé par Nimbārka, d'après lequel la distinction et la non-distinction sont également réelles, sans aucune idée de subordination de l'une à l'autre (v. spécialement à cet égard les sūtras III. 2. 27-29, qui s'accordent mieux avec la doctrine de Nimbārka qu'avec toute autre ; de même les sūtras IV. 4. 7 et 12, qui combinent maladroitement les deux opinions contenues dans les sūtras immédiatement antérieurs). Si en effet nous classions les cinq écoles, au point de vue de la formation d'un système fondé sur la conciliation des passages enseignant soit la distinction, soit la non-distinction, c'est-à-dire la pluralité ou l'unité, l'école de Nimbārka (si on met à part certaines surcharges ultérieures, théologiques et sectaires) représente le stade premier, le plus simple, pour ne pas dire le plus grossier ; et le mot même de « bheda-bheda » en fournit la preuve. Au degré suivant se placerait l'école de Ramanuja, qui revendique le nom de « Viṣiṣṭādvaita », parce que l'advaita ou monisme y prédomine, sans exclure le dvaita ou pluralité, qui n'existe que comme qualification du monisme. Le troisième degré dans ce processus d'élimination de la contradiction est représenté d'un côté par l'école de Madhva, intitulée Dvaita, qui explique d'une façon fantaisiste, au point de les mettre hors de cause, tous les passages relatifs à l'advaita et qu'on peut envisager comme une régression de la philosophie ; — de l'autre côté par les écoles de Vallabha et de Ćaṅkara, qui, respectivement appelées Ćuddhādvaita et Kevalādvaita, représentent un progrès de la philosophie. Ces dernières affirment le monisme pur ou absolu, en mettant hors de cause toute pluralité au profit de l'unité, Vallabha par le moyen de la puissance (aiśvarya) merveilleuse de l'esprit suprême, Ćaṅkara par le moyen de l'illusion ou de l'ignorance (maya ou avidya), encore que ces deux principes soient également inexplicables et incompréhensibles (a-vai-manasa-gocara). Il est à peine besoin de remarquer que plus complète est la

systématisation d'une doctrine, plus cette dernière s'écarte du point de vue, quel qu'il soit, du sūtrakara. En tout cas, l'énonciation des dogmes particuliers propres aux diverses écoles du Vedānta postérieur est absolument inconnue des sūtras.

VU ET ADMIS A SOUTENANCE :

Le 19 Mars 1918,

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

ALFRED CROISSET.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

LUCIEN POINCARÉ.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	V-VI
INTRODUCTION.	
I. — Généralités	VII-IX
II. — Les trois périodes de la philosophie sans- crite.	IX-XXVII
La période védique.	IX-XII
La période upanishadique	XII-XVI
La période post-védique	XVII-XXVII
III. — Les cinq écoles vedantiques	XXVII-XLIV
La doctrine de Çankara	XXVII-XXXI
La doctrine de Rāmānuja.	XXXI-XXXIII
La doctrine de Nimbārka.	XXXIII-XXXVII
La doctrine de Madhva.	XXXVII-XXXIX
La doctrine de Vallabha	XXXIX-XLIII
Résumé.	XLIII-XLIV
CHAPITRE I. — Exposé général.	1-16
CHAPITRE II. — Analyse.	17-127
Adhyāya I. Pāda 1	17-21
— 2	21-24
— 3	24-29
— 4	29-34
II. — 1	34-42
— 2	43-48
— 3	48-66
— 4	66-72

Adhyāya III. Pāda 1	73-76
— — 2	76-93
— — 3	93-101
— — 4	101-103
— IV. — 1	103-108
— — 2	108-115
— — 3	116-121
— — 4	121-127
CHAPITRE III. — Conclusion	128-143

TOURS, IMPRIMERIE E. ARRAULT ET C^{ie}.
